قراءات فكرية وهموم مصريه

المستشار طارق البشري

دار البشير
للثقافة والعلوم

قراءات فكرية وهموم مصريه

المستشار طارق البشري

التنسيق الداخلى والإخراج: إسلام الحماقي - 01156292096

رقم الإيداع: 2015/15048

ISBN : 978 - 977 - 278 - 487 - 5

الطبعة الأولى

2015

دار البشير

للنشر والتوزيع

ت: 01152806533

01012355714

darelbasheer@hotmail.com

darelbasheeralla@gmail.com

دار البشير للثقافة والعلوم

قراءات فكرية

وهموم مصريه

تمهيد

هذه المجموعة من الكتابات هي مقدمات لكتب كنت كتبتها بدعوة من أصحاب هذه الكتب كلٌ في حينه. وهي ثلاثون مقدمة لثلاثين كتابًا تفضل صاحب كل منها بدعوتي لإعداد مقدمة لكتابه.

لذلك فهي كتابات تتنوع موضوعاتها بتنوع موضوعات الكتب التي أعدت الكتابات بمناسبة كل منها؛ لأن كل مقدمة تدور في النطاق الثقافي لموضوع الكتاب الذي نشرت معه.

ولكن ثمة وجه توافق بين هذه الكتابات جميعًا؛ لأنها تعبر عن وجهة نظر وموقف فكري واحد، سيما أنها كتبت جميعها في العقود الثلاثة الماضية التي كان اكتمل لي فيها موقف ثقافي وفكري وسياسي محدد في العديد من مجالات النشاط والفكر العام.

ووجه التوافق بينها جميعًا يبدو في أمرين: أنها من حيث الموضوعات تدخل جميعًا في الحيز الفكري لما حاولت معالجته بإسهامات ما، وهي ترد في كتب وأعمال فكرية لكُتَّاب وعلماء تربطني بهم وشائج الفكر وانتمي معهم إلى حقل معارف متجانسة بقدر كبير من الانسجام والتوافق.

هي كتابات تمتد زمانيًا من منتصف الثمانينيات من القرن العشرين إلى الوقت الذي عشناه ونحن على مشارف ثورة 25 يناير 2011. وهي

تكشف عن أمور من أولها ما يتعلق بنماذج طيبة ممن سعدت بمعرفتهم وزمالتهم العلمية والفكرية، سواء من جيل الزملاء القريبين حتى في الشريحة العمرية، أو من جيل من أسعد أن يكون لي وجه اتصال فكري بهم ممن هم من جيل الأبناء البررة الورعين. وقد سعدت بمعرفتي بهم وأغنتني هذه المعرفة ومدت من عمري الثقافي بمعايشتي لأعبائهم الفكرية العامة.

وإن موضوعات هذه الكتب كما يتبين من عناوينها، ليست ذات عمق ثقافي علمي فقط، ولكنها ذات موضوعات وثيقة الصلة بهموم العصر الذي نعيشه. ذلك أن أي عمل فكري، حتى الأعمال التاريخية التي تتعلق بفترات من الماضي البعيد، إنما تشمل عادة على بُعد ثقافي حاضر ينتمي إلى عصر كاتب العمل ودارسه، سواء من جهة أصل اختيار الموضوع أو أسلوب المعالجة له، مما يتأثر بهموم الباحث وشواغله في الفترة التي يحياها وما يحيط بها من مشاكل ومشاغل على المستويات الاجتماعية والسياسية المتباينة.

إن هؤلاء الأخوة والأبناء البررة الذين أسعدوني باستضافتي في أعمالهم وأتاحوا لي الحديث إلى قرائهم لهم مني كل الشكر، وأن هذا الأمر يدل على ما تحمله قلوبنا لبعضنا البعض من المودة والتوافق، بحسبان ذلك يشكل رموزًا وآمادًا من تيار فكري سياسي ثقافي متجانس، مهما كانت ثمة تباينات في المواقف ووجهات النظر.

أنا لا أريد أن أطيل في هذا الحديث، فأضيف مقدمة إلى مقدمات، وخاصة أنني هنا أتكلم عن شأن ذاتي لي. وأنا أبغض الأمور إليِّ أن أتحدث عن نفسي، وأروع اللحظات عندي أن أهتم بموضوع ينسيني

نفسي ويخرجني من نطاق النظر إليها أو الاهتمام بها أو الحديث عنها. ولازلت أذكر عبارة لأحد الفلاسفة قرأتها في صباي البعيد وهي «وجودي أن أغيب عن وجودي» بمعنى أن أغيب عن ذاتي وحسبي ما ذكرت. والحمد لله

طارق البشري

تحريرًا في 10 **نوفمبر** 2014

الفصل الأول

الشأن الحضاري

- عن أحداث عام 1991
- المقدمات في مشاريع البعث الحضاري.
- استرداد المستقبل رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي.
- تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي.
- ملاحظات حول مادة الثقافة الإسلامية (جامعة الخليج العربي).

عن أحداث عام 1991 [1] :

عام 1411 للهجرة، هو ما به تبدأ بإذن الله هذه «الحوليات»، حوليات الشئون الإسلامية التي اختير لها عنوان «الأمة في عام». ولفظ الحول أكثر إفادة على معنى الدورية والتكرار من لفظ العام أو السنة، وهو ما نريده لهذا العمل إن شاء الله، والحوليات نموذج قديم للعمل التاريخي، وآخر ما عرفناه منها في مصر في تاريخنا الحديث هو «حوليات أحمد شفيق»، وهو مثقف مصري معروف شارك في العمل السياسي في ديوان الخديو عباس حلمي الثاني قبل الحرب العالمية الأولى، وبعد الحرب كان له إسهام في الحياة الفكرية السياسية بتوجهها الإسلامي والعروبي، وأصدر عشرة مجلدات من «حوليات مصر»، سبعة منها عن الأعوام من 1924م إلى 1930م وثلاثة «تمهيد» عن تاريخ الفترة السابقة، ثم لم يأذن له الجهد الفردي ولا سنه بالاستمرار.

وتأتي هذه «الحوليات» الجديدة لا بجهد فرد مسن، إنما تقوم عليها جماعة من شباب الباحثين. وإذا كان العام الأول الذي بين يدي القارئ قد اقتصر على «الشئون المصرية»، فقد كان ذلك بسبب أنها البداية، لابد أن تكون محدودة، ثم يسير العمل من بعد-إن شاء الله- من الضيق إلى السعة ومن الجزئي إلى الكلي ومن الخصوص إلى الشمول، والتدريج أولى وآمن.

(1) تقديم العدد الأول من حولية «الأمة في عام»، 1992، ص ص 5-21.

قامت هذه الحولية التي بين يدي القارئ على ثلاثة عناصر:

الأول: هو عنصر الانتقاء، فهي وإن اقتصرت على مصر لم تشمل كل الشئون المصرية، إنما انتقت أهم حدثين شغلا الناس في هذا العام، وهما حدثا انتخاب مجلس الشعب وأزمة الخليج التي قامت بغزو العراق لأرض الكويت.

والثاني: هو أنها تابعت هذين الحدثين الأساسيين من خلال متابعة مواقف القوى السياسية التي تشغل الحياة العامة في مصر، مواقفها من هذين الحدثين، واتسمت المتابعة بقدر كبير من الرصد التفصيلي لهذه المواقف.

والثالث: جاء الرصد والتسجيل لمواقف القوى السياسية المختلفة مستهديًا بالمنهج الوصفي في المتابعة، بما في ذلك مواقف الحكومة، وذلك حتى يخلي بقدر الإمكان بين المادة وبين القارئ ليعمل فيها عقله وليتوافر بقدر الإمكان للقارئ، لا النظر في مفردات المواقف وجزئياتها، ولكن النظر أيضًا في آليات البناء الداخلي لموقف كل من هذه القوى وأسلوبها في التصدي للحدث وفي رد الفعل إزاءه.

وإن الجهد الذي بذله السادة الباحثون في إعداد هذه الحولية، أجدني أقدره قدره الطيب، وإذا كان ثمة نقص في مجال أو قصور في مجال، ففي مثل هذه الأعمال تقوم العلاقة بالتبادل بين من يعدون الحولية ومن يطالعونها وينمو العمل من خلال هذه الدورات، ورحم الله من قال «إن أول ناسٍ هو أول الناس»، وهذا الجهد الذي يطالعه القارئ هو عمل يقوم به باحثون من الأهلين بغير هيئات كبرى تمدهم بالإمكانيات، وهو جهد يقوم في الأساس من حيث المادة المجموعة بالإمكانات التي يملكها القارئ العادي من مطالعته لما هو متاح من الصحف والمجلات

والبيانات وغيرها.

لقد بدأ عام 1411 للهجرة، بوقائع انتخابات مجلس الشعب في مصر واستغرقت أول العام، وانتهى بانتهاء أزمة الخليج واستغرقت القسم الأكبر من هذا العام. فكان عام 1411 عامًا نموذجًا، أو هو عام يصدق عليه وصف «العينة» لتاريخنا المعاصر على مدى القرنين الأخيرين، من حيث إنه جمع المشكلين «المزمنين» في هذا التاريخ المعاصر، مشكل نظام الحكم والبناء السياسي الداخلي للأمة، ومشكل النفوذ الأجنبي الآتي من القوى السياسية الغربية بالتسرب والاقتحام. وحدث الخليج بالذات كان حدثًا «مدرسيًا» أي أنه يصلح مثالاً يضرب لطلبة العلوم السياسية لإيضاح كيف تتضارب قضايا الداخل والخارج من شئوننا العربية الإسلامية، وكيف تتضارب قضايا نظام الحكم والاستبداد الداخلي مع قضايا النفوذ الأجنبي والتبعية. ولعل هذين الأمرين هما ما سأحاول الإشارة لهما في الصفحات القليلة الآتية بعد قليل من الملاحظات.

وبالنسبة للمسألة الأولى المتعلقة بنظام الحكم أو ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية، فالأمر هنا ليس فقط أمر انتخابات تجري، ولكنه أمر بناء متكامل بهياكله وقنواته ومؤسساته، وبالحركة التي تندفع في مسارات منظمة مرسومة، وبآليات هذه الحركة وأجهزة التدافع التي تقوم بها.

وهذا التنظيم أو التصميم يحتاج إلى بنية أساسية يقوم عليها، وبنيته هي الجماعة السياسية، وهو يحتاج إلى مادة خام يشكلها، ومادته هي الأهداف العليا التي تنشدها الجماعة في مرحلة معينة ومستقبل أي نظام لا يتوقف في نجاحه وفشله على مدى كفاءة الأجهزة التنظيمية له، هذه الكفاءة مهمة جدًا بطبيعة الحال، ولكنها لا تكون السبب

الأساسي الوحيد المرجوع إليه في صحة التجربة أو فسادها بل إن هذه الكفاءة ذاتها مشروطة بوضع الجماعة السياسية وما تتمتع به من قوة تماسك وترابط، وهي مشروطة أيضًا بالأهداف المجمع عليها. أو شبه المجمع عليها لصلاح الجماعة وفلاحها في المرحلة التاريخية الراهنة.

وهي مشروطة ثالثًا بمدى كفاءة الأجهزة المؤسسية المساعدة التي تنتظم فيها ومن خلالها الجماعات الفرعية المختلفة في المجتمع، سواء كانت وحدات محلية أو نقابية مهنية، أو سياسية حزبية، أو مما كان يسمى قديمًا بالوحدات الملّية التي تنتظم أهل الأديان والمذاهب المختلفة، وهي مشروطة أيضًا بجهاز الدولة ومدى الترابط والتلاؤم الذي يقوم بين أجهزة الدولة التنفيذية والقضائية والتشريعية، ومدى النفوذ الذي تملكه سلطة التنفيذ على غيرها من السلطات، وذلك لنعرف هل نحن أمام حالة «تماسك ديمقراطي» أم أمام حالة «تحلل ديكتاتوري».

أتصور أن الكثيرين يلحظون أن الصراعات السياسية في مصر قد صارت تستخدم فيها أدوات وأسلحة من شأنها أن تضرب في البنية الأساسية وفي أسس تماسك الجماعة السياسية، وصارت الصراعات تجري على نحو من شأنه أن يوهن من الشعور الجمعي للجماعة الوطنية، وفي السبعينيات مثلاً عرفنا أن الحكومة عندما أرادات أن تصدر قانونا يعطيها بعض أدوات السلطة في مواجهة المعارضة، توسلت إلى ذلك بإشاعة الشعور بأن ثمة فتن طائفية تتأجج، وأصدرت قانونًا ضد المعارضة السياسية بعامة ولكنها أسمته «قانون الوحدة الوطنية» وعرفنا في الثمانينيات أن محاربة الاتجاه الإسلامي سَلُسَلت لدى جمهور خصومه من العلمانيين عن طريق إثارة هؤلاء

للوقيعة بين الإسلامية السياسية بعامة وبين الأقباط، فكان مثل هؤلاء كمن يخرق السفينة التي تحمل الجميع ليضرب خصومه بألواحها، وأوغل البعض في هذا الأمر حتى شاع لديهم فيما يكتبون وفيما يشجعون على كتابته أن الإسلام ذاته والمسلمين أنفسهم لا يكادون يؤمنون بوجود غير المسلمين في بلادهم، وغلوا أيضًا حتى صاروا إلى الدعوة الصريحة بوجوب «تقليل الإسلام» في المجتمع لضمان «وحدة» هذا المجتمع «وأمنه». ثم شاهدنا كذلك كيف تستخدم وسائل المساس بنظام المحرمات الدينية لمجرد احتمال زيادة بعض أرصدة البنوك.

كل ذلك كان له أثر بعيد في إضعاف نسيج الأمة، وفي تنمية شعور كل فريق في الجماعة بأن أمنه وبقاءه مهددان، لا أن يبقى هكذا حذرًا متوجسًا، ولا يكاد يمضي عام إلا وتثار فيه مسألة تفرق بين قوى الأمة والجماعة، وتقوى بأس بعضها على بعض، في نوع من الحروب الفكرية والسياسية ألزمت كل فريق في الأمة بأن يتحصن في خندقه فلا يرفع رأسه إلا ضاربًا أو مضروبًا.

أما من حيث الأهداف العامة التي يمكن أن يجتمع عليها التيار الغالب في الجماعة، وتتحدد به مؤشرات التقدير للسياسات ومعايير الصواب والخطأ، فلم يعد من الواضح الآن أن ثمة أهدافًا لها هذا الوضع الحاكم والضابط، لم يعد ثمة أهداف تصلح أن تقوم «مقياسًا ومعيارًا» مما يلتقي عليه غالب الجماعة السياسية. وإن من شأن هذا الوضع أن تهتز به الأطر الجامعة للحركات السياسية في المجتمع، بما لا تقوم معه لغة حوار واحد والحاصل أنه إذا افتقدت لغة الحوار، فقد صرنا إلى الصراع وصار الصراع حربيًا وقتاليًا بين الفرق المختلفة، ولا يُرجا في هذا المناخ أن يستقر نظام

ديمقراطي مؤسس على الحوار وعلى تبادل المواقع، بالصورة التي يقوم النظام الانتخابي على أساس من الوعد بها.

خلاصة الملاحظتين السابقتين، أن المناخ السياسي العام ليس من شأنه أن يحفظ الأسس الجمعية للمجتمع، وليس من شأنه أن يقوم به تيار سياسي جامع تتمثل فيه بنسب متفاوته غالب خصائص الجماعة، ويعبر عن غالب طموحاتها. وبغير هذا المناخ يصعب ضمان استقرار تجربة تنظيم كفء ورشيد وفعال. والديمقراطية نظام نريده كفأ ورشيدًا وفعالاً.

ومن جهة ثانية، فقد درج بيننا في السنين الأخيرة تعبير «القوى السياسية المحجوبة عن الشرعية» ولنا أن نتساءل عن أثر هذا الحجب من الشرعية لقوى سياسية قائمة، أثره في كفاءة التنظيم السياسي للمجتمع ورشده، والحاصل أنه كلما انسدت الأوعية التنظيمية دون ما يموج في المجتمع من حركات سياسية ذات شأن ونفوذ بين الناس، وكلما ضاقت هذه الأوعية عن استيعاب مجمل تلك الحركة بالقدر الذي يتناسب مع حجمها وحركتها، الحاصل أنه كلما حدث ذلك كان التنظيم يمهد الأسباب لظهور التنظيمات السرية والحركات غير المرئية، وكلما أثبت التنظيم بذلك عدم قدرته على «إدارة المجتمع»، وكلما قلت إمكانية التوقع بمسار الحركات الاجتماعية، وقلت إمكانية دراسة الواقع الاجتماعي السياسي، وكلما صارت الحركة التحتية غير المرئية وغير المحسوبة مصدر قلق واضطراب يشيع في مجمل الحركة الاجتماعية السياسية، وعلى الجملة فكلما حدث ذلك ابتعد المجتمع عن تحقيق الشروط اللازمة لاستقراره ولمسيراته الراشدة.

أن يقوم تنظيم حزبي يؤدي إلى وجود عدد من الأحزاب لا تمثل حقيقة

الأوضاع السياسية الاجتماعية الثقافية في البلاد، وأن يكون الموجود «شرعيًا» ليس موجودًا واقعيًا، والحقيقي الواقعي ليس موجودًا «شرعيًا» وأن تبقى هذه الهوة وهذا التباين بين ما هو شرعي وبين ما هو حقيقي وبين ما يعترف القانون بشرعيته ووجوده، وبين ما يعترف الرأي العام بشرعيته ووجوده، أن يقوم هذا الوضع، فإن من شأنه يقيم انفصامًا في «الشرعية» يصعب معه تنظيم إدارة المجتمع، وأن أول شروط كفاءة الإدارة هو أن يقوم الرابط بين من يدير ومن يدار.

أذكر أنه مع بدايات تغير النظام السياسي في مصر في منتصف السبعينيات، من مبدأ التنظيم الواحد إلى مبدأ التعددية الحزبية، عقدت ندوة في الجامعة الأمريكية عن النظام السياسي المصري، وفيها ذكر أحد كبار رجال الحكومة وقتها، أن هدف تغيير التنظيم السياسي للدولة، هو التحرك من نظام الحزب الواحد بالصورة الشبيهة بنظام «الحكم السوفيتي»، إلى نظام تعدد الأحزاب بالصورة الشبيهة بنظم «الديمقراطيات الشعبية» التي قامت في أوروبا الشرقية في فترة تبعيتها للنظام السوفيتي.

ونحن نلحظ سقفًا يحوط الحركة الحزبية في مصر منذ ظهرت الأحزاب المتعددة حتى اليوم، سقفًا يمنع من تصاعدها وانتشارها في غير النطاق المحصور المضروب عليها، وهو إطار يحوط بالجماعات السياسية المختلفة ويمنع من أن يتجاوز أي منها وضع أي من جماعات الضغط المتعددة في البلاد، وهو وضع حريص على استبقاء الحركة الحزبية في إطار جماعات الضغط من حيث الفاعلية السياسية وأن تبقى كيانات غير مأذون لها بوصفها التنظيمي أن تقترب من مراكز الحكم.

من هنا ظهر هذا التباين بين «الموجود» و»المشروع»، وعلى مدى حقبة التعددية الحزبية، منذ منتصف السبعينيات، نلحظ أن أي تيار سياسي بدت عليه «شبهة» أنه حقيقي، خضع لجملة من الإجراءات والحملات، من الحجب عن الشرعية إلى العزل الإعلامي إلى ما يلائم الحال من سطوة الحكم وصرامته وذلك ليدخل تحت سقف لا يتيح له في أحسن الفروض إلا أن يكون واحدًا من جماعات الضغط.

المهم أنه يكاد يظهر من استمرار هذا الوضع سنين عديدة، أن بدأ يظهر نوع من الترابط بين ما هو «مشروع» من التنظيمات في مواجهة ما هو حقيقي منها، وصارت خريطة الأوضاع السياسية تسمح بالظن بأن التنظيمات الشرعية تتقارب بين بعضها البعض، ويتشكل بينها أو بين بعضها مع الوقت رابط يصدر من محض الوجود الشرعي لها بصرف النظر عن الأهداف والقضايا المطروحة والمواقف منها، وصار هذا الوجود مما يضاف إلى عناصر الأوضاع الراهنة والتكوين المؤسسي الراهن في المجتمع، وهي تتشكل كلها بوصفها مكونات لصيقة بوجود شرعي واحد تتصل به اتصال قرار واتصال مصير.

أنا لا أرى عيبًا في هذا الوضع، من حيث اتصال مكونات الحياة السياسية المصرية اتصال قرار واتصال مصير، بل لعل هذا مما تتضمنه الدعوة إلى تشييد التيار الأساسي الجامع، ولكن كل هذا مشروط بأن تكون هذه المكونات كلها ممثلة للمكونات الحقيقية للجماعة السياسية ولما تفتق عنه الواقع وما ظهر في الحقيقة استجابة لحاجة المجتمع وجماعات الرأي العام، وأن تكون ممثلة لمجمل تيارات الرأي العام السائدة بين الناس، وهذا ما نطمح لأن تتعدل الصورة الحاضرة إليه؛ ضمانًا للفاعلية والرشد والاستقرار الحقيقي الآمن، وهذا به نضمن قيام تيار عام سياسي جامع

يحمل الجماعة السياسية على عاتقه ويحميها ويحفظها بإذن الله من التناثر ويدفعها في طريق النهوض.

إن المنطق الذي أشرت إليه من قبل على لسان واحد ممن صمموا ونفذوا أسلوب تغيير النظام السياسي من الواحدية إلى التعددية في السبعينيات، إن هذا المنطق أظن أنه لا يزال يجد مؤيدين كثر، وهو أن تبقى التعددية في إطار محكوم ومحسوب يأذن بإبداء الرأي ويسمح بممارسة ما تيسر من ضغوط الرأي العام على أصحاب القرار، ولكنه لا يسمح للقوى السياسية ذات الوجود الظاهر أو المحجوب أن تشارك في اتخاذ القرار في أي من مستويات اتخاذه.

إن لضمان استصحاب هذا الحال أوضاعًا تتعلق بالتنظيم الحزبي أشرت إليها من قبل كما أن لضمان استصحابه أوضاعًا تتعلق بمؤسسات الدولة أشير إليها الآن.

ونحن نتذكر خلال السبعينيات، وفي أقصى حالات تصاعد قوى المعارضة السياسية وفي أكثر الظروف توفيقًا وملاءمة لاتخاذ المواقف الموحدة من جانب القوى المتباينة للمعارضة، فإن أقصى ما استطاعت أن تصل إليه المعارضة في قمة تجمعها وترابطها واستفزاز السلطات لها، أقصى ما استطاعت هو أن أوقفت اتخاذ إجراءات كانت السلطة تزمع اتخاذها، أو استطاعت أن تعدل الحكومة عن قرار كانت على وشك اتخاذه أو على وشك الانتهاء من اتخاذه، كمشروع هضبة الأهرام وموضوع النفايات الذرية ومد مياه النيل عبر سيناء، ولكن المعارضة لم تستطع حتى في هذه الظروف أن تمتلك المبادرة لتفرض ما تراه في أي من وجوه السياسات ولا أن تحفظ قدرتها على الحشد والتماسك.

واليوم صار الوضع بالنسبة لقوى المعارضة أكثر صعوبة وتعقيدًا، فإمكانات اللقاء تباعدت على مدى السنين القليلة الماضية، ووجوه الخلاف بينها تكاثرت والفجوات اتسعت. وذلك كله ملحوظ، سواء في النداءات العامة أو في الأنشطة التي تمارس في الهيئات الرسمية كالمجلس النيابي.

ولعل واحدًا من أهم الأسباب التي أدت إلى هذا الحال، أن إدارة الصراع قد جرت بقدر من المهارة والذكاء خلال الثمانينيات، بما كان يمكن من إثارة القضايا الفارقة والمثيرة للصراع بين قوى المعارضة، وبما يمكن من تضخيم وجوه الخلاف بين هذه القوى، وإبرازها بوصفها القضايا الحاكمة لغيرها، إن المجال لا يتسع لذكر الأمثلة التفصيلية، ولعل القارئ يستطيع أن يستدعي بذاكرته الكثير من الشواهد على هذا القول.

وقد كان هذا الظرف مواتيًا لصياغة العمل في المؤسسات الرسمية بما يكفل ضمانة الانفراد بالسلطة في إصدار القرار دون مزاحم ولا شريك، وبالحد الأدنى من الضغوط التي يمكن أن تمارسها المعارضة، وبالحد الأدنى من صياغة الرأي العام الذي يمكن أن تسهم فيه المعارضة.

وقد جاء ذلك بالحرص على ضمان أغلبية عالية في المجلس النيابي لحزب الحكومة في كل انتخابات تجري، سواء سنة 1984 وسنة 1987 أو سنة 1991. ولم يكن المطلوب هو مجرد الحصول على الأغلبية المطلقة التي تكتفي بما يزيد أية زيادة عن نصف مقاعد النواب بالمجلس وتكفي لتشكيل الحكومات لأن هذا الهدف لا يضمن انفرادًا لا يطاوله أي نوع من التحدي، إنما المطلوب هو ضمان أغلبية دائمة ثابتة في المجلسي النيابي لا تقل عن الثلثين بحال، وهي الأغلبية الاستثنائية التي تصلح لاقتراح

تعديل الدستور نفسه، ولضمان هذه النسبة من الناحية العملية، لابد من ضمان هامش زيادة يستبعد احتمالات تأثير التغيب والمرض والمفاجأت الطارئة والعارضة بالنسبة لحضور جلسات المجلس وهذا الهامش يرفع النسبة المطلوبة إلى ثلاثة الأرباع، وبعد ذلك يبقى ربع المقاعد هو ما تجري عليه المنافسة.

ونحن نتذكر أن أقصى ما وصلت إليه نسبة المعارضة في المجلس النيابي هو نسبة 22 ٪ سنة 1987، وهي نسبة كان يتوقع تجنب تكرارها.

يضاف إلى ذلك، أنه لكي تمارس رئاسة الجمهورية سلطتها الدستورية ووفقًا لنظام دستور 1971 الحالي، لابد أن يكون ذلك من خلال رئاسة الحزب أيضًا، أي أن يجمع رئيس الجمهورية بين رئاسة سلطة التنفيذ ورئاسة الحزب الذي يتمكن بها من رئاسة الهيئة البرلمانية لحزب الأغلبية الحاكم. وذلك لأن المجلس النيابي منذ دستور 1971 قد صار واحدًا من الأدوات الأساسية للحكم بخلاف ما كان عليه الأمر في الستينيات وأن الجمع بين رئاسة الجمهورية ورئاسة الحزب هو ما به تلتقي سلطتا التنفيذ والتشريع لقاءهما المستقر الثابت المأمون. ومن ثم يجب استبقاء أسلوب الاستفتاء على رئاسة الجمهورية حتى تكون الشرعية التمثيلية للرئاسة قائمة برأسها في تحقيق النيابة المباشرة عن الشعب، ثم تستجمع برئاسة الحزب الصفة التمثيلية لمؤسسة الحكم بمجلس الشعب.

أما من ناحية العملية الانتخابية، فإن عملية التمثيل النيابي، شئنا أم أبينا، تتأثر تأثرًا واسعًا بالمؤسسات الاجتماعية ذات الهيمنة بين جماعات الناخبين، وفي عهد دستور 1923، كانت المؤسسات ذات التأثير البالغ في نتائج الانتخابات تتمثل في الأسر الكبيرة الممتدة

ذات النفوذ في الريف وفي العصبيات القائمة هناك، وكانت معرفة الاتجاهات السياسية لهذه الكيانات الاجتماعية مما يسهل معه توقع نتائج الانتخابات إن جرت حرة، أما بالنسبة للمدن وبخاصة مدينتي القاهرة والإسكندرية حيث يكثر المهنيون ويضعف أثر العائلات بسبب حداثة النزوح من الريف والتوطن في المدن نتيجة التعليم أو السعي للعمل، فقد كان للحركة النقابية المهنية أثرها، وكذلك تجمعات الطلبة والمهنيين الحرفيين.

أما الآن فقد تغيرت ملامح هذه الصورة؛ لأن النفوذ الاقتصادي الاجتماعي الموروث للأسرة في الريف والأقاليم ضعف كثيرًا، شارك في إضعافه قوانين الإصلاح الزراعي وسياسات ثورة 23 يوليو على مدى عشرين سنة، كما شارك في إضعافه موجات الهجرة من الريف إلى المدن سواء بسبب التعليم والتوظيف بالنسبة للطبقة المتوسطة أو بسبب التجنيد بالنسبة للطبقات الشعبية.

وفي الوقت ذاته تغلغل نفوذ السلطة المركزية للحكومة عن طريق الهيمنة على العمليات الإنتاجية الزراعية وغيرها، وعن طريق مؤسسات الائتمان الزراعي والإنتاجي، وعن طريق هيئات الحكم المحلي، وعن طريق نشر الخدمات التعليمية والصحية التي تولاها الحكم المحلي والتي ربطت الريف بالمدينة بالسلطة المركزية، وصارت هذه المؤسسات هي المؤسسات الاجتماعية ذات الهيمنة في الريف بعامة، أما في المدن فقد آلت الغلبة في النقابات المهنية لموظفي الحكومة. بما لهذا من أثر بعيد، وكذلك النقابات العمالية بوضعها المركزي المهيمن القابض.

إن المشاكل التي نواجهها في هذا الصدد ليست مفصلة، وكلها

في إطار القدرات المتاحة للجماعة ولمفكريها ومنظميها، وعلينا أن ندرك:

أولا: أن تستقر لدينا المسلمات المتعلقة بتكون الجماعة السياسية وتماسكها وأن يستقر لدينا ما تقوم به هذه الجماعة من عناصر ومقومات أساسية تتعلق بإدارة الهوية العقدية الثقافية وبالتكوين التاريخي، هذه أصول على الجميع أن يسلم بوجوب الصدور عنها في تحديد حركتنا المستقبلية ومسارنا، وفي معرفة ما يعترضنا من مخاطر تمس مقومات الوجود، وما نحتاجه من عناصر النهضة بهذا الوجود المحدد.

ثانيًا: بمراعاة ما سبق، فثمة ما يوجب تحديد الأهداف العليا التي يجتمع عليها المجتمع في هذه المرحلة من تاريخه، وتتعلق بالحفاظ على هويته وعقائده وثقافته وأرضه ومصالحه الاقتصادية وحريته في التعبير والنهوض، وهي على الجملة أهداف الاستقلال في مواجهة التبعية والتوحد في مواجهة التجزئة والأصالة الحضارية والعقدية في مواجهة الازدواج الفكري والنفسي الذي يشق المجتمع ويفصمه.

ثالثًا: الإفساح لكل التيارات السياسية الاجتماعية والثقافية والعقدية بقدر ما تتمتع به من نفوذ لدى الرأي العام، الإفساح لها جميعًا في الوجود والمشاركة في وضع الصياغات العامة للنهوض بالمجتمع والمحافظة على هويته ووحدته واستقلاله.

وبالنسبة للمسألة الثانيةوالمتعلقة بأزمة الخليج، فإني أشير هنا إلى ما يمكن أن يكون دروسًا تُستخلص من تجارب هذا الحدث. ومن نافلة القول الحديث عن أن الكويت كان يتعين أن تسترد وجودها وسيادتها، وأن اجتياح بلد صغير لا ينبغي أن يكون أساسًا لحق يدعيه البلد الغازي،

وإلا فستكون دول آسيا وأفريقيا أول من يعاني من ذلك لقد تخلص العالم نظريًا على الأقل من مبدأ الاستعمار والضم بالسلاح وحق الفتح، وصار جزء من ضمانات وجودنا المستقل أن مثل هذه المبادئ الخاصة بالضم والفتح قد استبعدت من الأسس النظرية للشرعية. ومع تقدير أن مبادئ الشرعية الدولية وحقوق الشعوب في تقرير المصير واستبعاد أساليب الضم والفتح، مع تقدير أن ذلك كله لا يزال من المكاسب النظرية التي لم تتمكن في سلوك العلاقات الدولية بعد، وأن أول من رفع شعار الشرعية الدولية من الدول الكبرى هم أول من يهدد هذه الشرعية في ممارساته قبل أزمة الخليج وبعدها، مع تقدير كل ذلك، فإن التمسك بمبادئ الشرعية يشكل واحدًا من الضمانات المعدودة والمحددة للدولة الصغيرة في عالم اليوم.

ومن ناحية أخرى، فإن من تكرار القول الحديث عما صرنا نعلمه جيدًا بموجب تجارب متكررة وهو أن القيادة الفردية من شأنها أن تدفع إلى المغامرات السياسية غير المأمونة الجانب، مما عانينا منه ولا نزال نعاني ما لا يحصى من الخسائر والفرص الضائعة، ونحن لم نبرأ بعد من آثار هزيمة 1967، ليس فقط من ناحية الخسائر المادية المتعلقة بالأرض والعتاد والاقتصاد والمحن، ولكن أيضًا من ناحية الجوانب النفسية ومرارة الهزيمة وانكسار الآمال وضعف الثقة بالذات، وضياع مراحل التاريخ، لم نبرأ من كل ذلك رغم فوات ما يشارف ربع القرن على الحدث، وها هو يأتينا حدث أزمة الخليج بالحمق والتيه والطيش، وهكذا كلما ظهرت سلطات الحكم الفردي كلما توقعنا نتائج أقل ما فيها هو هذا الهدر الساحق للإمكانيات من المال ومن الرجال ومن الزمان، وثمة ملاحظات عامة أحاول تسجيلها فيما يلي:

أولًا: بالنسبة لإمارات الخليج:

نحن نعلم ما تتميز به إمارات الخليج من طبيعة دولية خاصة، وذلك أن العنصر الدولي والوظائف الدولية المؤداة، تفوق كثيرًا العناصر الداخلية والوظائف الداخلية المؤداة، وهذه خاصة تكوينية أساسية فيها، فالإنتاج لا يتحدد طبقًا للاحتياجات الذاتية، ولكن وفقًا للمتطلبات الدولية، والعمالة لا تتحدد طبقًا للإمكانات الذاتية أو الاحتياجات الذاتية ولكن طبقًا للمتطلبات الخارجية... وهكذا.

السمة المميزة للدولة هنا لا تتأتى من صغر المساحة أو قلة عدد السكان لأنه لا يوجد حجم أمثل لمساحة الدولة ولا عدد أمثل أو كثافة مثلى لشعبها وسكانها. ولا يمكن وضع متوسطات أو مقاييس في مثل هذه الأمور. ونسبة أية إمارة من إمارات الخليج إلى مصر أو السودان مساحة وشعبًا لن تكون أكثر ندرة وغرابة من نسبة الأردن أو لبنان إلى الصين أو الهند.

إنما السمة المميزة هنا تتأتى من أن عدد الأجانب يفوق عدد المواطنين بنسبة غير قليلة تصل أحيانًا إلى المثل أو المثلين أو أكثر، وأن تفوق عدد الأجانب لا يرد هنا لأمر عارض ولا لوقت محدودة قصر أو طال، ولكنه أمر متضمن في صميم التكوين الوظيفي للدولة والمجتمع؛ لأن الكثافة الأجنبية هنا تتعلق بعنصر عمالة يرتبط بحجم إنتاج يتحدد لا وفقًا للاحتياجات الذاتية للمجتمع ولكن وفقًا للمتطلبات الدولية.

إن تأميم محمد مصدق للبترول في إيران سنة 1951، ونداءات الوحدة العربية على عهد عبد الناصر في الخمسينيات، كانا أمرين في الحساب الدولي عندما تبلورت صورة الخليج في بداية الستينيات،

وذلك تأمينا للأداء الوظيفي من احتمالات الفتن الداخلية، ثم كان التكوين الدولي والارتباط بالشرعية الدولية مما يقوم تأمينًا لهذا الأداء من الأطماع الخارجية.

ويلحظ أن جماعة المواطنين في الدول المعنية إنما تقوم على درجة كبيرة من التجانس الثقافي الحضاري ومن التماسك الاجتماعي وذلك بالنظر إلى المكون الوطني وحده.

ولكننا إذا نظرنا إلى المجتمع برمته مواطنين وأجانب، لاحظنا أنه يقوم أكثر ما يقوم على درجة عالية ومرهفة من التوازن الذي يكفل الأمن والاستقرار والأداء الوظيفي الفعال. هو توازن بين عناصر التكوين القبلي العشيري المكون للجماعة الوطنية وتوازن بين جماعات الوافدين العاملين من العرب، سواء المصريين أو الفلسطينيين أو السوريين، أو السودانيين...إلخ، وتوازن بين فئات وجماعات العمالة الآسيوية، سواء الهنود أو الباكستانيين الفلبينيين...إلخ.

ومن جهة أخرى، فإن السمة الأساسية التي تتميز بها مجتمعات الجزيرة العربية بعامة حتى الآن، أنها مجتمعات تقوم على وحدات مؤسسية تقليدية تتمثل في التكوينات القبلي والعشيري.

ومنذ الستينيات بدأت النظم الحديثة تعيد صياغة هذه المجتمعات من حيث مؤسسات الدولة والتكوينات الخاصة بالأنشطة الاقتصادية والتعليمية، ولكن كل هذه الأبنية الحديثة لم تؤثر بعد في الركائز المؤسسية التي يقوم عليها المجتمع، فبقيت تقليدية، وأن هذه الصبغة التقليدية والقبلية قد عصمت هذه المجتمعات من أن تقتلع من جذورها مع طغيان موجة التحديث بصورته الغربية، ومع سرعة هذه الموجة وفجائيتها، كما أنها أكسبت هذه المجتمعات قدرة كبيرة على التماسك

الاجتماعي والتضامن الوثيق، وهما تماسك وتضامن ظهرا في وضوح خلال أزمة الكويت.

على أنه صار مطروحًا الآن- مع أزمة الخليج وبعدها - من بين البدائل الخاصة بأمن المنطقة، صار مطروحًا التركيز على بناء المؤسسات العسكرية من المواطنين.

ومن كل ذلك فقد أثارت أزمة الخليج عددًا من التساؤلات، تتعلق بصيغ التوازن القائمة في المجتمعات الخليجية ومدى تأثرها «بعاصفة الصحراء» هذه وهل يمكن التعامل مع المؤسسات العسكرية الحديثة في الإطار الاجتماعي المؤسسي التقليدي، وكيفية التلاؤم وإمكانيات التوفيق بين كل ذلك، مع الأداء الوظيفي الدولي القائم.

ثانيًا: بالنسبة للأوضاع العربية:

إن من يطالع مباحثات تكوين جامعة الدول العربية في 1944، يلحظ إمكانية ظهور محورين متوازيين ليقوم النظام العربي المشرقي على أحدهما (لم تكن دول المغرب العربي قد دخلت بعد في إطار مشروع النظام العربي المقترح، ولم تكن كسبت استقلالها بعدُ من فرنسا بالنسبة لتونس والمغرب والجزائر وليبيا بالنسبة لإيطاليا والنفوذ البريطاني)، هذان المحوران هما العراق ومعه بلاد الشام (سوريا ولبنان والأردن وفلسطين) بما يعرف باسم الهلال الخصيب، ومحور مصر ومعها بلاد الشام والجزيرة العربية وكان من يقوم بهذه المباحثات عن مصر هو مصطفي النحاس زعيم الوفد المصري ورئيس الوزراء وقتها.

ونحن نلحظ هذه الظاهرة نفسها في إطار النظام العربي في فترة حكم جمال عبد الناصر، ولم يكن الخلاف بين عبد الناصر في مصر

وعبد الكريم قاسم في العراق خلافًا أيديولوجيًا فقط، إنما هو خلاف ترددت فيه كثيرًا على لسان الزعيم المصري أن مصر هي قاعدة النضال العربي وطليعته.

ونحن نلحظ الظاهرة عينها اليوم في أزمة الخليج لولا الوجود العسكري الأمريكي الذي جعل الواقع خليطًا والصورة مهتزة.

وهكذا نلحظ توجها إقليميًا يجري في الإطار العربي، ويتصل من الأربعينيات إلى الخمسينيات والستينيات إلى التسعينيات في أزمة الخليج.

والحاصل أن السياسات العربية لمصر تتجه أول ما تتجه إلى بلاد السودان والجزيرة العربية، وكانت هكذا على مدى تاريخي طويل، وكذلك نلحظ بالمقابل على المدى التاريخي كله سياسات الجزيرة العربية تتجه أول ما تتجه أيضًا إلى الشام ومصر، وسياسات الشام تتجه إلى مصر والجزيرة، وهكذا.

ومن جهة أخرى، واتفاقًا مع التوجه السابق، فإن توجه مصر لقضايا أمن الخليج ظهر قويًا في العقدين الأخيرين أو بخاصة مع منتصف الثمانينيات عندما بدأ يتخذ شكل عروض عسكرية تُقدَّم، ومباحثات تُجري، وتصريحات تَصدر من وزير الدفاع وغيره، ومحاولات لاسترجاع روابط التصنيع الحربي بإحياء التشكيل العربي «لهيئة التصنيع العربي» في مصر، ولكن دول الخليج لم تستجب كلها لهذه المحاولات، وكان الإعراض عنها بدرجات متفاوتة وخاصة من جانب المملكة العربية السعودية.

وإذا كان هذا التوجه المصري له قدر واضح من الثبات بصرف النظر عن الملابسات الخاصة بأزمة الخليج والوجود العسكري الأمريكي في

المنطقة، فإن ما تعقدت به الصورة هو هذا الوجود العسكري الأمريكي الأوروبي وهو ما اشتد بشأنه الجدل.

ولذلك فإن السؤال هو: هل يمكن أن يقوم قبول خليجي للتوجه المصري في إطار النظام العربي وحده، وإلى أي حد يتأثر هذا الوضع بالوجود الأمريكي؟ وهل النظام العربي لا تزال له مكنة الاستقلال أو التميز عن السياسات الدولية وهيمنة الدول الكبرى في أمريكا وأوروبا؟.

ثالثًا: بالنسبة للجيوش العربية:

يختلف التفكير السياسي للدولة وللقائمين عليها عن التفكير السياسي لأيّ من القوى الأخرى في المجتمع أو المراقبين أو المعلقين أو المفكرين السياسيين، ذلك أن الدولة والقائمين عليها يواجهون أعدادًا غير محصورة من المشاكل والأمور الإدارية اليومية والمتطلبات السريعة المفاجئة، وهم يواجهون أمورًا على قدر هائل من التعدد والتنوع، وكل ذلك يميل بهم كثيرًا إلى الروح العملية، والنظر في الأمور بميزان النفع والضرر وليس بميزان الصواب والخطأ وبمراعاة الأولوية للعاجل من الآثار أكثر من مراعاة الآجل منها.

والدولة آلة دوارة قد تحرك من يقودها أكثر مما يحركونها هم، أي أنها تخضعهم في دوراتها لمتطلبات عملها اليومي المطرد، وهي آلة تتناول ممن يعطيها مباشرة، ويميل بها كل ذلك أحيانًا إلى أن تعمل بالاستجابة المباشرة لمتطلبات اللحظة، ثم تفكر وتنظر بعد ذلك فيما عسى أن يكون من آثار الأفعال وردود الأفعال التي أخذت فعلًا، أي أنها تستجيب لوضع ملح أو لضرورة ملجئة، ثم يجري بعد ذلك التفكير والتدبر في صقل هذا التحرك وتوجيه آثاره ووصفه في سياق الرؤية العامة.

ومع أزمة الخليج، تحركت جيوش عربية من مصر خاصة ومن سوريا، وقليل من المغرب، ولكن هذه الحركة جاءت في إطار تحركات لمجموعة أخرى من الجيوش الأجنبية، وبخاصة القوات الأمريكية، وهذا ما أثار التساؤل وقتها عن طريقة اتخاذ القرار الواحد وتجمع الإرادة الواحدة التي تحكم حركة هذه الجيوش، وما هو حجم الإرادة السياسية النافذة لكل دولة على جيشها في هذا التجمع المشترك، وما أثر ذلك في الأوضاع من بعدُ عندما تشتعل الحرب في الخليج، أي ثار التساؤل عن الحد الذي تستظل فيه القوة العسكرية في الميدان بالإرادة السياسية لدولتها؟.

إن هذا التساؤل لم يعد له مجال الآن، ولكنه أثناء الأزمة، سواء قبل اشتغال الحرب أو خلالها، كان السؤال مطروحًا وكان طرحه مما ساهم في احتدام الخلاف بين الأنصار والخصوم حول تحريك الجيش في هذه الأزمة، وقام في ذهن المفكرين السياسيين وقتها ما تراءى لهم من تجارب تحريك الجيوش في الماضي، سواء في حرب الحبشة سنة 1876 عندما ذاب هناك الرباط التنظيمي بين القيادة الشركسية التركية والجنود المصريين وترتب على ذلك ما ترتب من ثورة بعد سنوات قليلة في 1881، 1882، أو في حرب فلسطين سنة 1948 بما أشاعت من روح سياسي وتحرك سياسي في المؤسسة العسكرية، أو حرب اليمن سنة 1962 بما أشاعت من استرخاء عسكري ونمو لدور الجيش في الحياة المدنية، فكان لكل تحريك للجيش خارج حدود بلاده انعكاساته السياسية والاجتماعية فيما تلا ذلك من أعوام وجاء نوع هذه الانعكاسات مختلفًا ومتنوعًا في إطار السياق السياسي والتاريخي للحدث.

لذلك لم يكن الأمر أمرًا بسيطًا، وهو قرار كبير اتخذ في ظروف أزمة كبرى، وكان لابد أن يثير ما يستحق وما هو جدير بإثارته من شعور بالخطر ومن اختلاف في تقدير الموقف وقد كتب الله-سبحانه- السلامة للذاهبين والعائدين إلا ما ندر، وكتب السلامة لمصر وجيشها في هذا الأمر.

رابعًا: بالنسبة للقوى السياسية العربية:

كان لأحداث الخليج-أزمة وحربًا- آثارًا واضحة على مجمل القوى السياسية في الوطن العربي، وهي آثارلا تزال ترشح هذا الحدث ليكون علامة من علامات الطريق بالنسبة لهذه القوى.

ونحن نلحظ أنه ما من قوة سياسية أو تيار سياسي في مصر أو في البلاد العربية، إلا وحدث بداخله خلاف، وإلا وكان هذا الخلاف حاسمًا وجهيرًا أدى بذويه أن يذيعوه رغم الروابط النظيمية ورغم التجاوز السياسي.

وخلال الخمس عشرة سنة الماضية، منذ بداية تبلور التيارات السياسية على النحو الذي نشاهده الآن، كان الأصل التاريخي السياسي والتنظيمي والمبدأ الفكري النظري، كان كلاهما الحاسم في تحديد الهوية السياسية وفي قيام علاقات التحالف والتخاصم أو التقارب والتباعد بين هذه القوى والتيارات.

ولكن أحداث الخليج جاءت لتنقض هذا الوضع ولو مؤقتًا، فاكتشفت عناصر متصارعة متجاورة كم هي بعيدة عن بعضها البعض بالنسبة لهذا الحدث، واكتشفت عناصر متصارعة أنها تتكلم بلغة مشتركة وتقف في صف واحد، وكان الموقف السياسي هو ما به انفرزت القوى المختلفة وتحددت توجهاتها، وللقارئ أن يتتبع ذلك في كل تيار وتنظيم وحزب

وجماعة، فسيجد أثرًا له فيه.

ومن جهة أخرى، كشفت الأزمة عن ظاهرة عجيبة كنت أظن أننا تجاوزناها من سنين عديدة ونحن نتذكر حوار بداية القرن العشرين في بلادنا، عندما طرح المصلحون الآباء على أنفسهم هدفي التخلص من الاحتلال الأجنبي والنهوض بالأوضاع الداخلية، ثم انقسموا على أنفسهم بين من يقول إن مجاهدة الاستعمار أولى، ومن يقول إن مكافحة الاستبداد الداخلي والفساد أولى، والأولون يتكلمون عن التحرر وأن الاستعمار هو الخصم الأدهى والأقوى وهو العقبة الكؤود أمام إصلاح الداخل والتخلص من أوزار الاستبداد والفساد، والأخيرون يشيرون إلى الاستبداد والفساد، وأنهما من أعان الاستعمار على الوفود ومهد له وأوهن في الأمة مكنات المقاومة والتصدي.

واستفحل الأمر بين الفريقين حتى ضاعت منهما لغة الخطاب الواحد، وساد لدى كل طرف سوء تأويله لمواقف الطرف الآخر ودعواته، فمن هاجم الاحتلال الأجنبي لم يسلم من تهمة أنه من أنصار الاستبداد، ومن هاجم الاستبداد المحلي لم يبرأ من تهمة أنه نصير للأجنبي على المواطن، ومن هاجم الاثنين-الاستبداد والاحتلال معًا- ودعا إلى تجمع القوى ضدهما معًا، من فعل ذلك أشيع عنه من الطرفين، ووضع بين السذاجة والخبث من فرط استبعاد أن يقوم بدعوته موقف عملي.

ولم تمض سنوات عشر وتنتهي الحرب العالمية الأولى، إلا وقد التقى الجمعان على الموقف الثالث الذي بدأ من قبل كأنه المستحيل، وأنه موقف مثالي حالم، فتبين من بعد أنه الموقف العملي الوحيد، بأن تكون ضد الآمنين جميعًا وأنه لا نجاة لك من إحداهما إلا بالتخلص منهما معًا،

وتبين من ذلك أن هذا الموقف الثالث لم تكن تنقصه الروح العملية إلا بقدر ما كان ينقصه الالتفاف حوله وتأييده برجال يقومون به.

ومن جهة ثالثة، فإننا عندما واجهنا خلافاتنا في هذا الأمر لم نعرف جهدًا معتبرًا لتفهم الأوضاع والأسباب والدوافع التي أملت على كل فريق موقفه، إنما نظرنا إلى الأمر في إطار خطأ مطلق وصواب مطلق، ومن هاجموا الموقف المصري الرسمي لم يحاولوا أن يتفهموا دوافع هذا الموقف من الوجهة السياسية العملية ومن عتبوا على الرأي العام المصري نزوعه إلى هنا أو هناك لم يحاولوا أن يتفهموا آثار علاقات شعبية جرت على مدى العقود الأخيرة، سواء من دول الخليج أو مع العراق، ومن هاجموا موقف السودان لم يحاولوا أن يتفهموا الأوضاع السياسية التي كان السودان يواجهها إزاء التمرد الحاصل في الجنوب، ومن كان يعين السودانيين ومن كان لا يعينهم في هذه المواجهة وكذلك الأمر بالنسبة للفلسطينيين.

ولا أقول إن كل هذه المواقف ترجع إلى أسباب نفعية، ولكن أقول إن الجوانب النفعية هي من عناصر تقدير المواقف السياسية وإن هذه الجوانب يزداد تأثيرها كلما عم الحدث وأشكلت جوانبه، ولقد كنا أمام حدث مشكل فعلًا، بين اجتياح شعب لشعب فهو مرفوض، وبين تدخل أمريكي أوروبي، مما يسبب أقصى ما عرف العرب ويعرفون في تاريخهم من درجات القلق والتوجس. كما أقول إنه يتعين النظر إلى ما يلابس المواقف المبدئية من آثار عملية تستوجب المعالجة. وفي النهاية فإن هذا التفهم، إذا لم يكن من شأنه أن ينهي الخلافات، فهو بالأقل يعزلها عن المثيرات والمضاعفات التي تقذف بكل جانب إلى مجالات الاستقطاب والمخاصمة.

خامسًا: بالنسبة للوجود الأجنبي:

عرفنا من قبل الوجود العسكري الأجنبي، وبخاصة الوجود الأوروبي والغربي على أراضينا بما يسمي بالغزو والاحتلال العسكري والاستعمار، وتجاربنا التاريخية في هذا الشأن لا تزال حية وحاضرة ولعل الأرض الوحيدة التي لم تعرف الاحتلال الغربي الحديث من أراضينا العربية الإسلامية، كانت هي الجزيرة العربية، ولعل شعوبها وبخاصة في نجد والحجاز واليمن هي من لم تعرف بتجربتها التاريخية المباشرة معنى الاحتلال الأجنبي؛ ولذلك كان الوجود العسكري الأجنبي بمناسبة أزمة الخليج مما أهاج الكثير من الموجعات وأثار كل ما أثار من قلق وتوجس وخشية، وبخاصة بالنسبة لأرض تضم الحرمين تطهرت من أيام عمر بن الخطاب من أي وجود أجنبي.

والمسألة هنا تتعلق بالإرادة السياسية ومدى استقلالها، ولا خلاف أنه توجد دائمًا ضغوط على الإرادة السياسية لأي دولة مهما كانت درجة ما تتمتع به من استقلال، ولكننا هنا لا نتكلم عن الضغوط والمحددات التي تضبط الإرادة الوطنية، ولكننا نشير إلى الأوضاع التي قد تجعل الإرادة السياسية الوطنية تحت مجال الهيمنة لإرادة دولة أجنبية، وتجعل الإرادة الأجنبية ذات مضاء ونفاذ تشل الإرادة الوطنية عن تقدير عناصر الصالح الوطني وإنفاذ ما تستطيع لتحقيقه.

وبحكم تجربتنا التاريخية فإن للوجود العسكري الأجنبي أثر حاسم في هذا الأمر، وهذا نظر قديم لا خلاف عليه، ولكن الجديد في النظر هو أن أساليب التحكم الاقتصادي والثقافي والإعلامي قد صارت أكثر فاعلية في تحقيق وجوه التغلب على الإرادة الوطنية عند اللزوم، وأنه لم تعد حاجة

لتحقيق هذا التغلب إلى تجييش الجيوش واحتلال الأراضي.

وهذا في تصوري صحيح منظورًا إلى علاقة التبعية بين التابع والمتبوع، ولكن يظل للوجود العسكري أثر ومَضَاء في صدد التنافس بين الدول الكبرى، فالوجود العسكري يمكن أن يكون غير لازم لاستبقاء تبعية التابع للمتبوع، ولكنه يصير لازمًا أحيانًا لضمان البقاء في مواجهة تنافس الدول الكبرى الأخرى، أن لهذه الدول الكبرى المتبوعة ذات الوسائل في التحكم الاقتصادي والثقافي، وتبقى الغلبة في التنافس بين بعضها البعض لمن يستطيع منها في فترات التحول التاريخي أن يكسب لنفسه وجودًا عسكريًا يحسم معارك التنافس بين الدول القوية.

إن الوجود العسكري الأجنبي في الخليج يتواكب مع إعادة تَشكّل الأوضاع العالمية، في نمو عودة الوحدة الألمانية، ونمو إمكانات تحقق الوحدة الأوروبية، وانهيار الاتحاد السوفيتي والحرص على اقتسام أشلائه وأوضاع الشرق الأقصى، وكل ذلك يمثل انعطافة كبيرة في الأوضاع العالمية ويكشف أنها في طور إعادة التشكيل، ومن ثم يكون للوجود العسكري أثره في حسم الكثير من المواقف.

ومن جهة أخرى، فهناك من يتكلم كثيرًا عن «النظام العالمي الجديد» ويطرح هذا المفهوم كما لو أن سلطة شرعية عالمية قد نشأت على مستوى العالم أجمع.

والسؤال الذي يتعين أن نطرحه على أنفسنا هو: هل يختلف هذا الذي يسمى «النظام العالمي» عما كنا نسميه بسيطرة الدول الكبرى وهيمنتها على دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ أليس هذا النظام العالمي هو ما شاهدناه وجربناه مع القرن التاسع عشر عندما هيمنت أوروبا على العالم، وفي نهاية القرن التاسع عشر عندما أعيد اقتسام بلدان العالم وتوزيع

أسلاب الدولة العثمانية وإمبراطورية النمسا، وقُسم العالم كله مستعمرات ومناطق نفوذ، ثم كان يتعدل هذا النظام حسب نتيجة تصارع دول الغرب بين بعضها البعض، وحسب نتائج حركات التحرر الوطني في بلادنا وسعيها للإفلات من هذه الهيمنة الاستعمارية؟

والسؤال الآن هو أنه إذا قبلنا القول «بالنظام العالمي»، فهل نكون قد صرنا بذلك قابلين لهذا الوضع بوصفه وضعًا شرعيًا دوليًا؟ وهل صرنا مشاركين في إقرار سياسات هذا النظام حتى نقبله؟ وإذا نعتنا النظام العالمي بالشرعية فهل يصدق على ما كنا نسميه في بلادنا بحركات التحرر الوطني يصدق عليها على ألسنتنا وفي وعينا بالشرعية وأوضاعها أنها من حركات التمرد والعصيان على نظام صار الإقرار بشرعيته من جانبنا؟ يترتب على الجواب على السؤال آثار جد خطيرة.

وبعد، فهذا ما عنَّ لي أن أذكره وأقدم به في الموضوعين الذين جهد الزملاء من الباحثين أن يوفوهما ما استطاعوا من عناية لرصد وتسجيل المواقف المختلفة.

والحولية الأولى بين يدى القارئ نرجو من الله- سبحانه وتعالى- النفع بها وأن تكون أوفت بعض ما دعت الحاجة إليه من إعدادها، ونرجو من الله- سبحانه- أن يطرد النمو لها والنفع بها في الأعوام التالية.

والحمد لله

المقدمـات
في مشاريع البعث الحضاري[1]

هذا الكتاب قرأته مرتين، ولم يفقد حداثته في المرة الثانية، وهذا يشير إلى أن حصيلة الكتاب لا تنقضي بقراءة واحدة. والكتب عندي ثلاثة أنواع: نوع يزيد معرفة القارئ بالعديد من الوقائع والحقائق، في أي من مجالات المعرفة والأنشطة الإنسانية، فيخرج القارئ منه بمعلومات أوفى مما دخله بها. ونوع ثان يخرج منه القارئ وهو أعمق فهمًا لواحد أو أكثر من فروع العلم أو من مجالات الظواهر الطبيعية أو الإنسانية، هو نوع من الكتب يتوجه في اهتمامه إلى كشف ما عساه كان خافيًا من علاقات بين الظواهر المرئية أو المحسوسة، وذلك في واحد من فروع المعرفة أو تخصصاتها.

والنوع الثالث، أكاد أقول إن القارئ يخرج منه وقد صار أكثر ذكاءًا، فهو لا يهتم بحجم المعلومات الجديدة التي يضيفها إلى قارئه، ولا يوجه همه الأساسي إلى كشف العلائق بين الظواهر في واحد من مجالات العلم والمعرفة، ولكنه ينفذ إلى نسيج عقل القارئ ليعيد صياغته وترتيب جزئياته على غير المنوال الذي كان عليه، ويوجهه إلى غير الوجهة التي اعتادها من قبل، أى يعدل به عن مألوف ما كانت تجري به توجهاته الفكرية.

---

(1) تقديم كتاب: د.سيد دسوقي حسن، المقدمات في مشاريع البعث الحضاري، تقديم: المستشار طارق البشري، القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1980، ص ص5–13.

ويبدو لي أن هذا الكتاب الذي يقدمه الدكتور سيد دسوقي عن «المقدمات في مشاريع البعث الحضاري»، هو أدخل في هذا النوع الثالث. فهو كتاب من شأنه أن يطبع قارئه برؤيته ويريه الظواهر من وجهته، وهو بذلك يجاوز الهدفين: التلقيني والإقناعي. والقارئ الطُّلَعَةَ يقرأه فلا يشعر أن الكتاب كشف له عن وقائع لم يكن يعرفها وترتيب أهميتها على نهج جديد، بحيث تكون تعدلت لديه الأوزان النسبية بين الظواهر والأهداف، وأنه قد صار أحدَّ بصرًا وأدق ميزانًا وأقدر على التمييز بين النافع والضار، وذلك لسبب جوهري أساسي، هو أن القارئ يكون قد صار أعرف بنفسه وبقومه مما كان، وأفهم لظروفه وأحواله مما كان.

والكتاب من بدايته إلى نهايته يعتني بالوجهة التربوية المعرفية، وهو لا يهتم بصياغة النظم والعلاقات بقدر اهتمامه بصياغة الإنسان وتعليمه، من حيث ضبط موازين الاختيار لديه.

والإنسان المعني هنا ليس مخلوقًا مجردًا من أوضاع الزمان والمكان، ولكنه مواطن ينتمي إلى المجتمع العربي الإسلامي في العصر الذي نعيشه الآن. والكتاب ينفذ إلى هذا الإنسان من بين ما يحيط به من مشكلات. وأول ما يصنعه أن يميز هذا المواطن عن غيره بما هو مخصوص به وبحكم ظهوره في جماعة معينة في حقبة تاريخية محددة، فهو مواطن ظهر في جماعة عربية إسلامية في زمان تعاني فيه هذه الجماعة من هزيمة الغرب لها وغزوه إياها غزوًا تتعدد وجوهه من سياسية واقتصادية إلى ثقافية وفكرية وتعليمية. وأن قوى الغزو تعمل على إلحاق جماعتنا بها وتبعيتها لها.

لذلك حرص الكتاب في فواتيحه على أن يتحدث عن «عالم الغيب» الذي يوجد وراء كل حضارة، أي مجموعة المسلمات التي تصدر عنها

جماعة معينة في كافة وجوه أنشطتها الاجتماعية والفكرية، وأوضح عناصر «عالم الغيب» التي سادت في أوروبا القرون الوسطى، وتلك العناصر في الحضارة الغربية الراهنة، ثم أوضح ما يراه عناصر ما يتميز به «عالم الغيب» في الفكر الإسلامي.

بهذه المقدمة الضرورية أوضح الكتاب الفروق التي تفرق حضارة الغرب الحديثة عن أسس الحضارة الإسلامية، وهذه نقطة حاسمة في تحديد أين يقف القارئ عندما تعرض عليه الحضارة الغربية إنتاجها في أي من الفروع والوجوه، هل سيتعاطاها هكذا كما تصله، أم سيتناولها بعد أن تعبر إليه من خلال مرشحاته الخاصة، وهي المرشحات التي تصمم له في ضوء مسلماته، أو «عالم الغيب» الخاص به، كما يؤثر الكتاب أن يعبر؟. وبعد أن يحرر الكتاب هذه النقطة الأساسية، يكون القارئ قد عرف ذاتيته التي تمكنه من متابعة مادة الكتاب وأفكاره التالية، من حيث قيمة العلوم الاجتماعية وكيفية انتشار الأفكار من نسق حضاري إلى غيره، وكيفية التفريغ وإعادة الشحن الفكريين، والاضطراب الذي تبثه أجهزة الإعلام، ثم قضايا التعليم والحرف والصناعات وقضايا التقليد الصناعي والترجمة ونقل التقنيات وغير ذلك.

أنا لست بسبيل أن أعرض على القارئ موضوعات كتاب هو بين يديه، ولكن غاية ما أريد قوله، هو أن هذا الكتاب الذي يجد مكانه المطمئن بين الجهود الخاصة بالبعث الحضاري لأمتنا، فإنه وغيره من الجهود التي تبذل في هذا المضمار، إنما تستند تصوراتها وفروضها إلى عدد من الأسس، ومن أهم هذه الأسس في ظني ما يلي:

أولا: يتعين أن نكون على حذر من الخلط الذي يحدث بالنسبة لمسألة «المعاصرة». إن سادة العالم الآن يريدون أن يوحدوا العالم كله تحت

قيادتهم ويخضعوه لهيمنتهم. وأي حاكم يحتاج دائمًا إلى صيغة ما تجمع بينه وبين محكوميه.

وإذا كانت القوة والجبروت كافيتين لفرض السيطرة، فإنهما غير كافيتين وحدهما لاستدامة هذه السيطرة، إنما يحتاجان إلى «فكرة»، وينبغي أن يتوافر في هذه الفكرة شرطان: أولهما: أن تكون جامعة للحاكم والمحكوم، وثانيهما: أن تمكن من إجراء تصنيف داخلي بين الطرفين يسوغ حاكمية الحاكم ومحكومية المحكوم، أو تسوغ قيادة الأول وتابعية الثاني. وفكرة «المعاصرة» التي تطرح حاليًا، والتي جازت إلى عقول الكثير من مثقفينا المغتربين وتسربت إلى العامة وتزكيها أدوات الإعلام دائمًا، هذه الفكرة تقوم بالوظيفتين المطلوبتين.

إن فكرة المعاصرة تقوم على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعًا. وبهذه الخصائص تقاس عصرية الجماعات المختلفة ومدى جدارتهم بالعيش في هذا الزمن، أو مدى تخلفهم. فهي فكرة جامعة، وهي في الوقت ذاته تقيم مقياسًا من شأنه أن يجعل المجتمعات الغربية في قمة السلم، ويجعل الشعوب الأخرى على درجات من السلم تقترب من القمة أو تبعد حسب اقترابها من تقليد ظواهر الحضارة الغربية أو ابتعادها عنها.

والحضارة الأوروبية الغربية تسود بتقدمها المادي وبقهرها للأمم والشعوب، وهي تسوغ استمرار سيادتها بتصفية الحضارات الأخرى، وإلحاقها بها، ويجري ذلك باسم المعاصرة. وهي إذ تدعو «للعصرية» إنما تدعو لها بشرط توحدها معها والتصاقها بها، وأن تستوعب عموميات العصر في خصائصها الذاتية.

وبذلك تبدو الحضارة الغربية بوصفها الصورة المثالية «لحضارة

العصر» على سائر بقاع الأرض. وبهذا فهي جادة في استيعاب حاضر العالم كله. والحضارة الغربية إذ تستلب «العصر» بهذه الطريقة، إنما تكون قد احتكرت ميزان التقدير ومقاييس التقدم. وقد صرنا نقيس مدى تقدمنا بمدى قربنا منها أو بعدنا عنها في ظواهرها جميعًا، وبهذا تكون قد استوعبت صورتنا عن مستقبلنا أيضًا، لقد صار الغرب هو مستقبلنا.

والحضارة الغربية لا تكتفي باستيعاب الصورة المثلى لحاضرنا ومستقلبنا، ولا تقنع بأن تترك لنا الماضي. إنما هي ترتد إليه تصوغه وفق مقاييسها، وتنزع من حضاراتنا الماضية معايير الشرعية والاحتكام المستمدة من هذه الحضارات، ثم تُخضع تاريخنا لمعايير مستمدة من التاريخ الأوروبي، فهي مثلًا تحاكم الإسلام في تاريخنا بما حوكمت به المسيحية في تاريخها، وتلصق بالعقيدة الإسلامية ما هي منه براء مما علق بعقائد المسيحيين في أوروبا في القرون الوسطى. وعبثًا نحاول أن نوضح الفروق في هذه الأمور، عبثًا نحاول لأننا لا نواجه أخطاء غير مقصودة. وإنما نواجه سعيًا مدبرًا يتفيأ نتائج وآثارًا محددة من سعيه تفريقنا عن ماضينا (حسب التعبير الذي استخدمه الأستاذ محمود شاكر). ثم هي تجعل العصر اليوناني الروماني كما لو كان نقطة البداية في تاريخ الفكر العالمي، رغم أنه سبقته حضارات وحضارات، ورسالات أديان ورسالات قفزت بالفكر في البشر قفزات واسعة، ثم هي تجعل القرون الوسطى عصور الظلام في العالم لا في أوروبا وحدها، رغم أنها كانت أبهي عصور النور عندنا، يكفي أنها ضمت الوعاء الزمني للرسالة المحمدية تنزيلًا وانتشارًا.

وبهذا جميعه تكاملت الحلقات التي تقيم الترادف بين الوفود الأجنبية إلينا وبين «المعاصرة»، وبالمقابل ترادف الموروث مع نقيض «المعاصرة»

وهو البالي القديم. وبهذا الاستيعاب لحاضرنا ومستقبلنا وماضينا يجري تفريغ ذاتنا، ويجري اقتحام الوافد لنا ليسد علينا كل السبل.

ومع التسليم بأن ثمة وجوهًا عديدة للاستفادة مما أسفرت عنه الحضارة الغربية، وخاصة في العلوم الطبيعية والتقنيات والعديد من النماذج التنظيمية في مجال تشكيل المؤسسات الجمعية في الإنتاج والإدارة والشئون العسكرية ونماذج العمل السياسي، مع التسليم بذلك فإنه يظل علينا أن نبذل الجهد الكبير لتحرير فكرة المعاصرة، وليكون اختيارنا فيما ننقل متصلًا بإدراكنا لهويتنا وفهمنا لظروف «عصرنا» الخاصة، فلا يفرض علينا شيء، لا بالإقحام ولا استنادًا إلى محض «المعاصرة» مع الغرب، تسليمًا بحتًا لما يعتبرونه «مقتضى» المعاصرة لتلازمه مع أوضاع الغرب.

وفي هذا السياق نلحظ أن الكثير مما أخذناه من الغرب باسم «المعاصرة» وضروراتها، قد أدى لدينا من الآثار عكس ما أدى لدى الغربيين، وتجاربنا التاريخية خلال المائة عام الأخيرة شاهد على ذلك. هناك فروق أساسية بين البيئة المنقول منها والبيئة المنقول إليها. إن كل ما بناه الغرب في «العصر الحديث» من نظم وقيم وأفكار، إنما بناه في ظروف كان آمنا فيها على نفسه أمنًا تامًا من أية مخاطر تتهدده من خارجه، فصرف جهده لتنظيم أوضاعه الداخلية وإيجاد صيغ الصراع والتحالف بين قواه الداخلية.

أما نحن، فإن «العصر الحديث» لدينا يجعلنا نختار من النظم والقيم والأفكار في ظروف جد مغايرة، نحن نبني نظمنا وننظم أفكارنا ونقرر قيمنا ونحن تحت خط النار، ونحن في عصر «الاستعمار ومقاومته» وذلك في كل صعيد سياسي واقتصادي واجتماعي وفكري، وأن كل ما نبني ونهدم

إنما ينبعث مباشرة من واقع أننا مجتمعات مغزوة مقتحمة، تكافح وتدفع الغوائل عن نفسها.

فالمعاصرة إذًا ليست مجرد تواكب زمني، وليست مجرد اتفاق في عدد السنين، ولكنها تماثل في الظروف والأوضاع. وهذا بالذات هو الأمر غير القائم بيننا وبين أصحاب الحضارة الغربية. وهو ما يحتاج إلى تحرير.

ثانيًا: يتعين الكشف عن ظاهرة «الازدواج» التي تعاني منها مجتمعاتنا أيَّما معاناة، والتي أوجدت انفصامًا في المجتمع هدَّ من فاعليته وفتَّ في قوى التماسك فيه. إن أبسط ما واجهتنا به هذه الازدواجية أنها أوجدت صدْعًا وظلت تعمقه داخل المجتمع، في جميع مؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي أنساقه الفكرية وقيمِه وعاداته ونماذج العيش فيه.

إن أية قوة يتحول حسابها إلى صفر، إذا شُقَّت نصفين ووضع بين مقداريهما علامة الطرح لا علامة الجمع. وبمعنى آخر تنمحى أية قوة إذا جُزئت وأثير الصراع بين بعضها البعض، فينطرح بعضها من بعض بقدر ما تكون القوتان المتصارعتان متكافئتين، وفي حدود التكافؤ بين الأجزاء المتصارعة.

والحاصل أنه على مدى القرن الأخير، لم يعمق الصدع فقط بين الموروث والوافد من المؤسسات والنظم والأفكار والقيم، إنما كانت كفتا الميزان تتجهان باطِّراد نحو التعادل، إذا كان الموروث يقل حجمه ويضيق نطاقه، وكان الوافد يزداد حجمًا ويتسع نطاقًا، وقد قاما معًا قيام التعارض والتصارع، وبهذا اتجهت الحصيلة العامة للقوى الاجتماعية نحو التناقص والاضمحلال، فمع اتجاه المتنافيين إلى التساوي اتجهت الحصيلة إلى نقطة الصفر. وهذا يتضح بشكل

كبير بمدى قدرتنا على مقاومة المستعمرين والغزاة ومدى قدرتنا على النهوض بالناس، فرغم ارتفاع الصوت والجلبة تزداد قوانا في هذين المجالين ضمورًا وتهافتًا.

ظاهرة الازدواج هذه، تناولها الدكتور سيد دسوقي في موضوع التعليم، وهو من أخطر المجالات التي مُورسَ فيها الازدواج، مُورس أيام محمد علي بشكل يبدو لي غير واعٍ بالآثار السلبية التي تترتب عليه، ولكنه مع نهايات القرن التاسع عشر وفي عهد الاحتلال البريطاني، فالمتصور أن سياسة «دانلوب» في التربية والتعليم كانت متجهة إلى دعم تلك الآثار السلبية لنوعي التعليم الذين تأكد وجودهما وعظم الانفصام بينهما في ذلك الوقت.

على أن ظاهرة الازدواج لم تقتصر على التعليم رغم أهمية هذا المجال وضخامة ما ترتب على هذه الظاهرة فيه من آثار. إنما امتدت إلى مجالات النشاط والحركة السياسية والاجتماعية كلها، على خلاف في زمن البدء وفي سرعة الإيقاع بين مجال ومجال. وأن أضخم الميادين الأخرى التي عانت من هذه الظاهرة، هي ميدان النظام القانوني، إذ بدأ تسرب النظم القانونية الوافدة ببطء وبالتدريج منذ 1840 باستعارة بعض أحكام القانون التجاري الفرنسي في الدولة العثمانية ومصر لتطبق في مجالس للتجار أنشئت وقتها، وكان هذا الوقت هو وقت استغلت فيه الدول الأوروبية الصراع السياسي العسكري بين محمد علي بمصر والسلطان محمود الثاني باستانبول؛لتضعف المتصارعين وتسيطر عليهما معًا وتفرض سياسة الباب المفتوح على المنطقة كلها. ثم بدأ التوغل قليلًا قليلًا حتى أنشئت في مصر المحاكم المختلفة في 1875، ثم جرى الاقتحام الكبير في 1882 عندما فرضت على مصر

ست مجموعات من القوانين أنشئت كلها نسخًا مترجمة مختصرة عن التقنيات الفرنسية وأنشئت لها محاكم جديدة، وغطى النظام الوافد مجالات المعاملات المدنية والتجارية والأحكام الجنائية ونظم المحاكم وإجراءات التقاضي والتحقيق.

من ذلك الوقت حدث الانفصام العظيم في نفس الأمة وعقليتها، بين نظم للمعاملات تستمد أسس شرعيتها من مبادئ وقيم آخذة عن المجتمعات الأوروبية، وبين نسق للأخلاق والقيم يستمد أسس شرعيته من الشريعة الإسلامية، وبهذا الانفصام انصدعت تلك الوشيجة التي يلزم قيامها بين ما يعتبره المجتمع صحيحًا وما يعتبره حلالًا، وبين ما يعتبره باطلًا أو محرّمًا وبين ما يعتبره حرامًا، وانفتقت الآصرة بين الواجب وبين المفروض والمندوب، وبين الخطأ وبين المُشين، وعلى الجملة تمزقت العلائق بين نظام القانون ونظام الأخلاق في المجتمع، وصار كل من النظامين يُضعف الآخر ويَضعف به، بدلًا من أن يقوي كلٌ صاحبه ويتأيد به.

ونحن نلمح ظاهرة الازدواج أيضًا، في كل من مجالات النشاط الإنساني والاجتماعي، فمثلًا في نظام الحكم تقوم السلطة الشخصية للحاكم الفرد جنبًا إلى جنب السلطة الشعبية (أو الموصوفة بهذه الصفة) للمنظمات النيابية المنتخبة.

وفي نظام الإدارة تقوم البيروقراطية الحديثة بالتخصص وتقسيم العمل وانفصال أدوات العمل ومقره عن ملكية العامل والموظف، يقوم كل ذلك جنبًا إلى جنب مع نظم العمد والمشايخ والخفراء بما ينتمي إلى النظام البيروقراطي التقليدي القائم على الروابط الشخصية والأسرية والتوارث...

ونظام الإنتاج الحرفي القديم قامت بجواره المصانع الحديثة

المستوردة، قامت على غير انبثاق من النظام القديم ولا عن تطور به... وعلاقات الإنتاج العائلية قامت بجوارها نظم العمل الجديدة ونظم شركات المساهمة والتوصية وغيرها، وقام كل ذلك على غير اتصال ولا انبثاق وتطور، إذ وفد الجديد مقتحمًا البيئة الاجتماعية ضاربًا الأنماط القائمة. وجرى شبه ذلك في الأحياء السكنية وطرز المنازل والملابس وعادات العيش. وفد الجديد غزوًا على غير انبثاق ولا تطور أفضت إليه حاجة المجتمع من داخله ولا جرى بإكْبات حركته الذاتية. وأدى كل ذلك إلى ما نشاهد اليوم من فوضى وضياع وفقدان للتوجه ولا أدرية سياسية واجتماعية وثقافية، ووهن تصير به الجبال ذات الأوتاد كالعهن المنقوش.

ثالثًا: يتعين ملاحظة ما تتسم به العلوم الاجتماعية من نسبية إذ يستند السائد منها لدينا الآن إلى تقريرات ومسلمات بعضه وليد الحضارة الأوروبية وتجارب التاريخ الأوروبي في الأساس، فهي لا تتضمن قوانين بالمعنى الذي تدعيه وتحاول استعارة مصداقيته من مصداقية العلوم الطبيعية، وغالب هذه التقريرات تعتبر مذاهب أو مدارس فكرية وتتضمن تحيزات فكرية كامنة فيما نذيعه من مسلمات وأسس، سواء في الفكر السياسي والاقتصادي أو في المذاهب الاجتماعية بشكل عام، أو في محاولة صياغة تاريخ العالم وفق مراحل التاريخ الغربي وحده، بما يوحي أن كل خلاف لدينا (في الحاضر أو في الماضي) مع التجارب الغربية يضع مجتمعاتنا الماضية والحاضرة في إطار الشذوذ عن القاعدة والانحراف عن الأصل والنسق الثابت المستمد من الأوضاع الغربية.

هذه الصورة تجعلنا دائمًا في موقع التابع في كل شيء، فالخلاف لا

يكون إلا بين نقص وكمال، ولدينا النقص ولديهم الكمال، وهذا الوضع يفرض علينا تبعية أبدية لا فكاك منها، إلا أن نطرح هذا النموذج المضروب علينا وأن نسعى لبناء وتركيب نموذج للتطور، لا يستبعد تجارب الغرب، ولكنه لا يستند إليها وحدها ولا يُستوعب في إطارها، ونموذج تبتدى فيه ذاتنا وتاريخنا وتجاربنا وأوضاعنا.

وإن كتاب الدكتور سيد دسوقي خطوة مهمة في هذا السعي، ألهمه الله القدرة والثبات والدأب، وأنا أشكر للصديق الكريم حُسن ضيافته لي في كتابه بهذه الكلمة. وأرجو ألا أكون أطلت، وألَّا أكون حجبت القارئ عن كتابه، وأطلت المكث أكثر مما كان يجوز له، أستغفر القارئ، وأشكر الكاتب، وأسأل الله له جهدًا نافعًا موصولًا في خدمة دينه وأمته بإذن الله.

أحمد بن بلة : استرداد المستقبل، رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي(1)

من أصعب ما يواجه المرء أن يُدعى إلى كتابة مقدمة لمثل هذا الكتاب ذى الطول والعرض، موضوعه فسيح مترامي الأطراف، بعمق ثقافي، وخصوبة في تنوع الموضوعات، واستيعاب هائل لدلالات الحاضر- حاضر العرب والمسلمين- وإدراك متميز للمرحلة التاريخية المعيشة، وقد تضمن إجابات رجل هو من فحول هذا العصر، تمتد قامته السياسية على مدى حركات التحرر الوطني منذ الخمسينيات حتى اليوم، ومكنته الأقدار من أن يرتمي في قلب الموج حينًا يصارعه ويغالبه، وأن يقف على الرؤوس الشواهق حينًا يشرف ويدبر، حينًا يتأمل ويقرأ حركة التاريخ المعيش، ومن هنا نلحظ في إجاباته هنا هذا الثراء المتولّد عن تنوع المنظور، وامتزاج الخبرة العملية بالنظر التاريخي بالتأمل الفلسفي.

وجاءت هذه الإجابات ردودًا على الأسئلة التي أدار الحوار بها الأستاذ سامي لطيف، فجاءت أسئلة ذات ثقل ثقافي وذات ذكاء وإحاطة بمشاكل المرحلة التاريخية المعيشة، وفتحت المجالات الفكرية التي احتواها الكتاب، والسؤال كما يقال هو نصف الجواب، فلا جواب صحيح إلا بسؤال صحيح يطرحه السائل طرحًا صحيحًا.

(1) تقديم كتاب: سامي لطيف، أحمد بن بلة: استرداد المستقبل، رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1995، ص7-20.

لا أجد من المناسب الحديث عن كتاب هو بين يدي قارئه الآن يتعجل قراءته، ولكنني مادمت دُعِيت للكتابة وسعدت بهذه الدعوة، فحسبي أن أعرض لبعض ما يحوك في صدري من شواغل أهاجتها قراءة هذه الصفحات، وحسبي أن أعرض لما أخاله الأَوْلى من هذه الشواغل بالحديث العاجل في «مقدمة» ينبغي ألا تتسع لأكثر من حديث للضيف الحييّ.

أهم ما لفت نظري، أن الأخ أحمد بن بلة يرى أن المسألة الرئيسية المطروحة علينا في المرحلة التاريخية المعيشة هي مسألة ثقافية وفكرية وحضارية، وأن الغرب نظام حضاري وثقافي بالدرجة الأولى، وأن معركتنا مع الغرب الاستعماري هي معركة ثقافية في الدرجة الأولى أيضًا، وهي معركة مع الحضارة الغربية. إن هذه الرؤية في تقديري تضعنا في قلب المشكلة، كما تضع أقدامنا على أول الطريق الصحيح _ وهكذا في ظني _ تستعيد حركة التحرير الوطني في بلادنا طريقها الصحيح الذي كان لها على مدى القرن التاسع عشر، ثم غُمَّ عليها في عشرينيات القرن العشرين وما تلاها من العقود حتى السبعينيات. يجيء هذا الاستدراك لمسار حركاتنا الوطنية على يدي واحد من زعماء هذه الحركة في الخمسينيات والستينيات، ويقدم للأجيال المقبلة حصيلة تجربة عريضة وشريفة وثرية.

***

إن المستشرف للملامح العامة لحركة التاريخ الحديث في بلادنا العربية الإسلامية، يلحظ أن الحركات الوطنية كانت مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، منذ نهضت هذه الحركات تقاوم الغزو والتوغّل الأوروبي الغربي من نهايات القرن الثامن عشر، فلم تنهض شعوب العرب

والمسلمين تقاوم الاستعمار في القرن التاسع عشر إلا تحت راية الإسلام، ولم تتجمع هذه الشعوب في حركات مكافحة المستعمر الأوروبي إلا باسم الإسلام، أي بمعنى أنها قامت تدافع عن «الذات الإسلامية» كمكون عقدي حضاري، وبهذا التصور نفهم عبد القادر الجزائري في الجزائر، وعبد الكريم الخطابي في المغرب، والسنوسي على امتداد العمق الصحراوي لشمال أفريقيا، والمهدي في جنوب وادي النيل، وكذلك في مصر من الأفغاني حتى مصطفى كامل.

ولم تظهر التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي إلا في أواخر القرن التاسع عشر، ولم تظهر في ذلك الوقت إلا في دوائر محدودة للنخب السياسية والاجتماعية، وجرى ذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذي تكوَّن في ظل النفوذ الاستعماري، عسكريًا وسياسيًا، والذي قام على أساس فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالًا. وكذلك انتشر الفكر الأوروبي الفلسفي بين دوائر من صفوة المثقفين من خريجي هذه المدارس الحديثة، بفعل الكتب والمجلات الفكرية التي قامت منذ نهايات القرن التاسع عشر تروِّج رؤية فلسفية تتعارض مع أسس الفكر الإسلامي المرجعي السائد.

فلما انتهت الحرب العالمية الأولى في 1918، بدأت حركات التحرير الوطني، سواء في بلدان العالم الإسلامي كمصر والعراق وسوريا، أو في غيرها، كالهند والصين، قامت هذه الحركات من جيل شباب وكهول، ومن نخب ثقافية اختلفت نوعيًا عن أجيال أسلافهم من أهل حركات المقاومة في القرن التاسع عشر، ذلك أن جيل النخب الحديثة كان تكون في المؤسسات التعليمية الحديثة التي قامت على أسس علمانية غربية من بضع عشرات السنين، وجرى ذلك في ظروف

سقوط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة الإسلامية ككيان مشخص للجماعة الإسلامية.

ومن هنا ظهر في مجتمعاتنا ما يمكن أن نطلق عليه «العلماني الوطني»، وهو يمثل حركات التحرير الوطني التي بدأت منذ عشرينات هذا القرن تطالب بالاستقلال السياسي عن الاستعمار الغربي، مع قصر هدف الاستقلال في إخلاء أرض الوطن من القوى العسكرية الأجنبية وتجريد الإرادة السياسية من الإملاء الأجنبي الاستعماري عليها، ثم ما لبث أن تعزز مطلب الاستقلال السياسي بهدف الاستقلال الاقتصادي على مدى الأربعينيات والخمسينيات. ولكن كل ذلك كان يستهدف إقامة مجتمع يجري بناؤه على صورة المجتمعات الأوروبية، من حيث الأوضاع السياسية الاجتماعية، ومن حيث النظم الوضعية البعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

ومن أجل ذلك بدأت الحركات الإسلامية، مع نهاية العشرينيات تدرك أن حركات التحرير السائدة إنما تعكس مشروعًا سياسيًا واجتماعيًا ورؤية فلسفية بعيدة عن المرجعية الإسلامية التي ارتبط بها تكوُّن الجماعة السياسية التاريخية في بلادنا، من حيث الإطار الثقافي ومعايير الاحتكام وصلة الفرد والمجتمع بالكون، وظهرت الحركات الإسلامية كحركات وطنية موازية لحركات التحرر العلماني، وكان لهذه الثنائية أثرها السلبي على الوضع الوطني التحرري العام، إذ قام صدع بين حركتين وطنيتين: إحداهما علمانية والأخرى إسلامية.

ولم يبدأ هذا الصدع في الالتئام إلا بعد ظهور تعثر حركتي الاستقلال الوطني في نهايات الستينيات:

الحركة الأولى: وهي حركة الاستقلال الوطني في صورته الليبرالية من

العشرينيات إلى بدايات الخمسينيات.

والثانية: حركة الاستقلال الوطني في صورته الاشتراكية خلال الخمسينيات والستينيات. وجزى الله الشدائد كل خير؛ لقد كان من الضروري أن تلج الحركات الوطنية تجربتي العشرينيات والخمسينيات، وأن تحمل خيرهما إلى ما تتجاوزهما به وتعود به إلى منابع قيمها العقدية ومرجعيتها الشرعية من حيث السلوك والمعاملات والنظم.

ذلك هو الوعاء التاريخي الذي يصدر منه الحديث الوارد في هذا الكتاب، وهو فيما يبدو لي عمود الارتكاز في فهم ما يتعين أن يقوم عليه النظر السياسي الاجتماعي الإصلاحي والتحرري في بلادنا.

***

أستطرد إلى نقطة أخرى، تتعلق بإمكان الحوار الحضاري بيننا وبين الغرب، وللأسف لا أكاد أرى فرجة ذات اعتبار في هذا الشأن.

والحديث عن الحوار والدعوة إليه، قد صار من أكثر ما تجري به الأقلام وتردده الألسنة في أيامنا هذه، وهو يحتاج إلى وقفة تدبر وتأمل من حيث معناه وإمكاناته واحتمالات نتائجه، فالحوار في ظني يقوم على اعتراف طرف بطرف آخر، وبالأقل الاستعداد لهذا الاعتراف، ولا حوار إذا لم يقم هذا الاعتراف بوجود الآخر أو على الأقل بحقه في الوجود. والحوار الحضاري يقوم في ظني أيضًا على اعتراف طرف بأن للطرف الآخر مرجعية مختلفة، أي موقف ثقافي مختلف وأسس مختلفة تقوم عليها أصول شرعيته ومعايير الاحتكام لديه، ذلك أن الوضع الحضاري في ظني هو في النهاية «وجهة نظر» حاكمة، هو «شرعة» بالمعنى اللغوي للفظ «الشرعة» أو «المشرع»،

أي نقطة البدء، على أن يرتبط كل ذلك بجماعة ممتدة في صيرورة تاريخية، فتمثل هذه «الوجهة» قوة التماسك الجمعي والتاريخي لهذه الجماعة، وتشكل لها لغتها الذهنية ومعايير قيمها من حيث السلوك الفردي والقيم والتعامل بين الناس وبناء هياكل نظمهم ومؤسساتهم، والأصل المرجوع إليه في كل ذلك وفي تبين علاقة الفرد والجماعة بالكون وبما وراء الطبيعة. وما من أصل شرعية أو معيار احتكام يظهر في جماعة، إلا ويكون مردودًا في النهاية إلى ما تدين به هذه الجماعة من نظر فلسفي يرسم لها أصل علاقة الإنسان بالكون.

والحوار هو تبادل خبرات وآراء ووجهات نظر، وهو مردود في النهاية إلى الاغتناء بما لدى الآخر من قيم وأساليب حل للمشاكل، ومن نماذج تنظيمية ونماذج علاقات بين البشر، هو تبادل الحلول الإنسانية بين ذوي الثقافات المتعددة، ليغتني كل طرف بما عسى أن يكون مفتقدًا له مما يجده لدى الطرف الآخر من هذه الأمور، والحوار يفيد في تبادل تلك الأمور بين الأطراف المتحاورة بغير أن يفرض طرف على الآخر أمرًا منها، ويشرط أن يجري الأخذ عن الآخرين بمعيار نفع الآخذ مما يأخذ لا بمعيار فائدة المعطي مما يعطي، وبشرط أن تكون معايير النفع المتوقع للآخذ مستخلصة من موازينه الحضارية ومن أصول مرجعيته التي تحدد له ما ينفعه وما لا ينفعه، وألا تكون واردة إليه من موازين حضارة الطرف الآخر ومعايير احتكامه، وبشرط أن ما يأخذه الطرف الآخذ من قيم أو نماذج معاملات وأنظمة، إنما يأخذه لا كحضارة أجنبية مكتملة تفرض عليه ولا كثقافة وافدة غربية تقتحم وجوده وتنزعه من أصوله الحضارية ومعايير احتكامه وشرعيته، إنما يختار ما يختار من قيم الحضارة الأخرى ونظمها بوصفها «مفردات» حضارية يفصل بينها وبين أصولها المرجعية

في الحضارة الغربية ويتمثلها في حضارته لتنضم إلى مفرداتها وتخضع لأصول شرعيتها ونظرتها الثقافية، مثال ذلك «النظام النيابي» هو نموذج تنظيمي يمكن أن تأخذه من الحضارة الغربية التي ظهر منها لأن لنا وجه نفع في هذا الأمر، ولكننا نأخذه منفصلًا عن النظرية الوضعية والعلمانية التي ظهر فيها لدى الغرب، ونخضعه لأصول شرعيتنا الإسلامية فيدور في فلكها ويكتسب حجيته من إعماله لدينا في إطار هذا النسق الثقافي الحضاري المركوز لدينا من النظر الإسلامي.

***

أقول إننا إذا نظرنا إلى موضوع الحوار بهذا التصور، لا أكاد أتبين مجالًا لإجراء هذا الحوار بيننا وبين الغرب، أي بين الحضارة الإسلامية بأجنحتها العربية الفارسية التركية الهندية الصينية، وبين الحضارة الغربية بأجنحتها اللاتينية الجرمانية الأنجلوسكسونية.

ويبدو لي أن الجغرافيا السياسية أوجبت في القديم على العالم الأوروبي تكوين وحدات سياسية اجتماعية صغيرة، فلم يعرف التاريخ الأوروبي القديم وحدات سياسية مركزية كبيرة على نحو ما عرف الشرق في الصين ومصر ودول مجتمعات الأنهار الكبرى على سبيل المثال، وفي العصر الوسيط عرف إمبراطوريات ونفوذًا كنسيًا لم يستطع أن يلغي سطوة الوحدات السياسية الاجتماعية المحلية من مقاطعات ومدن وغيرها، أشير إلى هذه النقطة لأصل إلى ما أريد استخلاصه وهو: أن التحدي الكبير الذي صادف الوجود السياسي والاجتماعي الأوروبي كان يتعلق بهذا التناثر والتجزؤ الذي فرضته أوضاع الجغرافيا السياسية، وأن الحل الأوروبي لهذه المسألة تفتق بالتدريج وعلى مدى زماني واسع؛ لابتكار الأشكال التنظيمية التي تمكن من التنسيق بين

هذا التعدد والتنوع، والتجميع بين هذه الوحدات المتناثرة، ظهر ذلك لأول وهلة في حضن الحضارة الرومانية بما عرفته من نظام «مجالس الشيوخ»، ثم ظهرت المجالس الكنسية كتشكيل تنظيمي تمكن من إدارة التنوع في المجال الديني، ومن هذه العناصر التاريخية استطاع الوجود الحضاري الأوروبي في العصور الحديثة أن يبتكر صياغات مهمة جدًا تتقبل التعدد الأوروبي، وتصوغ له تكويناته الفكرية والتنظيمية وتشكل الأنساق المجمعة للتعدد وللتنوع، وهذا في ظني ما أمكن به لهذه الحضارة في العصر الحديث أن تنطلق إلى ما انطلقت به إلى المدى الذي نشاهده الآن. وانعكس ذلك في أشكال عديدة، سواء بنشأة الدول الحديثة من مجموعات ومقاطعات متعددة، أو بنشأة نظم المجالس لتجميع الإرادات الفردية وصياغة إرادة جماعية واحدة دون طغيان إرادة فردية على أخرى ودون إزهاق لها، أو بنشأة التكوينات السياسية التي تجمع بين الدول القومية في تنسيق أكبر، أو بنشأة الجمعيات والنقابات، أو شركات المساهمة وغيرها من أشكال تجميع الجهود وتجميع الأموال وإدارتها إدارة مشتركة بطريقة مجلسية، وتفتق ذلك عن توزيع للسلطات والاختصاصات وتقسيم العمل وغير ذلك مما هو معروف مشتهر في مجالات بحثه.

هذه الحضارة الأوروبية التي استطاعت أن تقوم بهذه المهمة الكبيرة بنجاح ليس له مثيل آخر سابق، لم تستطع أن تنفتح على غيرها من الحضارات الأخرى.

واتسمت بقدر عجيب من الاستغناء عن الآخرين واعتادت التعامل مع غير من يصدق عليهم وصفها الحضاري باعتبارهم خارجين وباعتبارهم «آخرين»، وهذا التوجه نجده كالخيط الثابت الذي يصل مراحل هذه

الحضارة من أول العصر الروماني إلى هذا العصر الحديث.

ونعرف من وقائع التاريخ الروماني القديم إلى أي مدى كان مفهوم «الإنسانية» يتوحد بمفهوم المواطنة الرومانية، وأن ما يتجاوز الرومان فهم في أعين الرومان والنظام الروماني برابرة أو «شعوب» ليس لهم جدارة التعامل وفقًا لضمانات النظام الروماني. ورغم كل ما نعرف من تغير وتطور عرفه التاريخ الأوروبي على مدى أكثر من ألفي عام، نُفاجأ بأن هذه النظرة هي ذاتها النظرة التي مارستها أوروبا المتحضرة بالحضارة الحديثة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بعد أن مرت بالنهضة والإصلاح والتنوير، ونحن نلحظ أن العقل الأوروبي لم يستطع أن يتقبل جدارة وصفنا بوصف «المواطنة» في بلادنا إلا بعد أن اغتصبنا الاعتراف بهذه الجدارة اغتصابًا بما قمنا به من حركات تحرير على مدى القرنين الأخيرين، أما قبل هذا الاعتراف فكان يطيب لهم وصفنا بأننا «الأهالي» أو السكان أو القاطنون بهذه الجهات، ويطيب لهم أن يصفوا نظمنا بأنها عادات وأعراف وأوضاع مَرعية، فلا شعوبنا الشرقية جمعاء جدير الواحد منها أن يوصف بوصف «المواطنة» ولا أوضاعنا جدير أي منها أن يوصف بوصف «النظام» أو «التشريع». ولهؤلاء الذين هم «نحن» أي شعوب الشرق وجد علم «الأنثروبولوجي»، ولا أكاد أنسى عندما فَتحت دائرة المعارف البريطانية لأقرأ ما بها عنه، فوجدتها تقول إنه علم تطور الكائنات البشرية، وأن «مادته الخام» هم الإسكيمو والبرابرة والهنود الحمر والعرب والمغول...إلخ، ولم أعرف بعد أن الأوروبيين يضعون بحث شئونهم ضمن مباحث علم الأنثروبولوجى.

***

إن العقل الغربي لم يستطيع- في تقديري- أن يسلم أو حتى أن يظن أن هناك طرقًا وأساليب فكرية وتنظيمية أخرى، يمكن بها تحقيق كل الأهداف السياسية والاجتماعية التي تفتقت عنها حضارته في أبهى ما وصلت إليه، ولا تحقيق كل المثاليات الأخلاقية التي بشرت بها حضارته في أبهى صورها، لم يستطع بتاتًا أن يقر بأن ثمة طرقًا وأساليب أخرى متعددة، يملكها كل نسق حضاري، وتنفتح لديه من داخله وبمادته الفكرية ومن خلال نظرته الفلسفية وتراثه الفكري والتنظيمي وفي إطار مرجعيته وما يمتلك من معايير الاحتكام للتمييز بين «الحسن والقبيح»، بالتعبير الذي استخدمه علماء الكلام المسلمين.

إن الفكر الغربي مثلًا، اعتاد أن يعترف بالحقوق مطلقة في صورتها الفردية، ثم يعود فيقيدها، ونحن اعتدنا في حضارتنا الإسلامية مثلًا، بدلًا من أن نعترف بالحق للفرد أولًا ثم نقيده بعد ذلك، اعتدنا أن نقر الحقوق في صورة واجبات على الغير، فالحق في الملكية مثلًا نعبر عنه في صورة نهي عن العدوان عليها، والحق في المساواة يرد في صورة نهي عن الظلم، والظلم هو التجاوز على الآخرين أو الانتقاص منهم... وهكذا.

واستطرادًا أو تناسبًا مع ذلك اعتاد الفكر الغربي مثلًا أن ينظر إلى الفرد على أنه الأصل، ثم ينظر إلى الجماعة على أنها مقيد للفرد ومحدد له، فأصل الإطلاق في الحقوق فردي، وعوارض التقييد للحقوق جماعية، ولكننا اعتدنا أن ننظر إلى أن الفرد لم يوجد وحده قط، وأن وحدته تعني فناءه، فالأصل في العمران والمجتمع هو الجماعة، ثم يرِدُ النظر إلى الفرد بإزاء الأفراد الآخرين داخل الجماعة، ومن هنا صيغت الحقوق الفردية بوصفها واجبات على الآخرين، ولكن العقل الغربي لم يستطع أن يدرك هذه المسألة، ولم يستطع أيضًا أن يعترف بأن ما أقرته حضارته الحديثة من

مائتي عام أو يزيد قليلًا، كان مقررًا ومعترفًا به في الأدبيات الإسلامية قبله بأحد عشر قرنًا.

إن تمركز الوعي الغربي على ذاته، لم يستطع به قط أن يدرك ما عسى أن يكون من نواقص أو شذوذ في تقويماته لبعض الأمور، ولا استطاع أن يدرك أن ما لدى الآخرين في هذه الأمور هو الطبيعي والأميل إلى التوازن، فمثلًا التوازن الذي يوجِده الموقف الفكري الإسلامي بين عالم الغيب والعالم المشهود، وبين الروح والمادة، وبين المطلق والنسبي، كل ذلك يراه الموقف الغربي غير مفهوم، والمفهوم لديه هو ذلك الفصل الكبير بين الغيب والشهود وبين الدين والدنيا، فصلًا أفضى بالفكر الغربي إلى ما رأيناه من تراوح عبر تاريخه بين الإيمان بالروح وبالدين وإنكار المادة والعزوف من الدنيا، وبين رد فعل ذلك إلى إنكار الدين والارتماء في الماديات والدنيويات وحدها.

وكذلك مثلًا العلاقة بين الرجل والمرأة، تذبذب الموقف الغربي بين جمود العلاقة الزوجية الوحيدة المؤبدة مدى العمر، بصرف النظر عن أوضاع البيئة وظروف الجماعة البشرية، وما قد تفرض من ضرورات أحيانًا، وبين انحلال هذه الرابطة وانطلاق تلك العلاقة من ضوابطها الاجتماعية، وضياع معيار التمييز بين الشرعي وغير الشرعي، ورأى الموقف الغربي أن كل ذلك طبيعي، أما أن يوجد تنظيم يقرر مشروعية الزواج في إطار التراضي وفي إطار إمكان فصم العلاقة شرعًا، إن فقدت أسباب قيامها والتراضي بشأنها، وأن يقرر كضرورة اجتماعية أو إنسانية إمكان التعدد بشرط عدم الإضرار، وبإمكان التوافق بين الأطراف جميعًا، لمواجهة الظروف المتغيرة، أما أن يقر النظام الإسلامي تنظيم هذه الدرجة من التوازن والمرونة، وتتضح فيه معايير الشرعية بضوابط تتعلق بالاعتراف

الجماعي بهذه العلاقة– فإن كل ذلك يعتبر لدى الموقف الغربي «شذوذًا» أو وضعًا متخلفًا.

لا أريد أن أطيل وحسبي ما ذكرته من رؤوس موضوعات، وأنهي هذا الحديث بأني لا أجد إمكانية جادة لحوار بين أنداد يجري بين الإسلام عقيدة وحضارة وبين الغرب فلسفة وحضارة، أو يجري بين أي من حضارات الشرق وبين الحضارة الغربية، لا أجد إمكانية لذلك إلا بمراعاة أمور يتعين أن يعدل الفكر الغربي من موقفه إزاءها، ومنها أمران:

أولا: أن يفسح الغرب من نظرته إلى التعددية، فلا يعترف بإمكان التعدد والتنوع داخل إطار حضارته الغربية فقط، وأن يتقبل التعددية الحضارية.

ثانيًا: أن يدرك أنه لا مصلحة ولا صواب في تنميط العالم وفق النموذج الحضاري الغربي من حيث وسائل تحقيق الغايات الإنسانية، وأن يقر أن لكل حضارة أن تستخرج الغايات الإنسانية من نسقها الفكري والتاريخي وأن تقيمها بمادتها الحضارية ومن داخل أصول تلك الحضارة، ولكل من هذه الحضارات أن تستنبط الوسائل المؤدية لهذه الغايات مسنودة إلى ما تعتبره أطرًا مرجعية لها ومعايير احتكام وشرعية لديها.

وإن جرى ذلك، فإننا من جهتنا لن نكون قط مستغنين عن الخبرة الأوروبية الأمريكية المعاصرة من حيث الفكر ومن حيث النظم، وذلك بشرطين:

أولهما: أن يترك لنا الغرب أن نختار ما نراه مناسبًا ونافعًا من نماذج حضارته فكرًا ونظمًا، كما اخترنا من قبل في ذروة ازدهار الحضارة الإسلامية في العصر العباسي، وكما اختار الغرب منا في نهايات القرون

الوسطى، وذلك جرى على الجانبين بغير قسر ولا فرض من أحد على الآخر، وبغير محاكاة صدرت عن الانبهار وفقدان التوازن.

ثانيهما: أن يترك لنا أن نجتهد فيما نختاره من نماذج الحضارة الغربية، لإجراء ما يلزم من عمليات الهضم والتمثل الحضاري لهذه النماذج، فتضم إلى الأنساق القائمة وتمتزج بها وترد إلى أصول شرعيتها وتستوعب في أطرها المرجعية، بمثل ما كان يصنع مفكرونا ومصلحونا في القرن التاسع عشر، وبمثل ما صنع ويصنع بعضهم بعد ذلك.

ألهمنا الله الرشاد ونفع بهذا الكتاب وبصاحبه أمة الإسلام والعرب.

والحمد لله

رجب 1416**هـ/ ديسمبر** 1995

تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: (قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي)[1]

يمثل الشيخ محمد الغزالي تحديًا للمؤرخين المحدثين للفكر السياسي الاجتماعي المعاصر، سواء في مصر أو في بلاد العرب بعامة، ونحن نتساءل: هل يمكنهم أن يتجاهلوه كما تجاهلوا غيره من مشربه الفكري، أم سيضطرون إلى الإقرار بوجوده وتحليل أعماله، وهنا سيشدهم الشيخ ويطرح أمامهم كل سوابقه وتوابعه من مشربه الفكري الإسلامي، لننتظر ونرى.

إن المؤرخين المحدثين للفكر المعاصر-السياسي والاجتماعي- اعتادوا أن يسقطوا من حسابهم المفكرين الإسلاميين في هذه المجالات- من بعد محمد عبده تقريبًا- أي من أوائل القرن العشرين، إننا نراهم يتابعون حسن العطار مثلًا في بداية القرن التاسع عشر، ثم رفاعة رافع والأفغاني حتى محمد عبده، وقد يجيز بعضهم لنفسه أن يُدخل رشيد رضا، ثم بعد ذلك يقصرون متابعاتهم على الفريق الذي يُدخل أحمد لطفي السيد وطه حسين ومحمد حسين هيكل ومحمود عباس العقاد...

ولا نكاد نجد في شجرة الفكر السياسي الاجتماعي التي يرسمونها، إشارة مناسبة للشيخ محمد مصطفى المراغي، أو الشيخ محمود

---

(1) تقديم كتاب: محمد يونس، تجديد الفكر الإسلامي على مشارف قرن جديد: قراءة في تجربة الشيخ محمد الغزالي،تقديم: المستشار طارق البشري، القاهرة: دار القلم ودار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص ص 3-6.

شلتوت، أو الشيخ حسن البنا، ولا نجد أي ظل لأثر لأمثال الشيوخ: محمد شاكر، ويوسف الدجوي، والدكتور محمد عبد الله دراز. ولا نجد وجود أي أدنى معرفة لأمثال طنطاوي جوهري ومحمد فريد وجدي...إلخ.

نحن مثلًا نجد لديهم لويس عوض ولا نجد محمود شاكر، ونجد طه حسين ولا نجد مصطفى صادق الرافعي، ونجد علي عبد الرازق ولا نجد محمد بخيت المطيعي والخضر حسين، ونحن هنا لا نتكلم عن رأي المؤرخ أو الباحث في أي من هؤلاء، إنما نتكلم عن محض اعترافه بوجودهم وأن هذا الذي يقولونه أو يكتبونه إنما هو «فكر» أعلى الباحث من شأنه أم شد عليه النكير، اعتبره مسوغًا للتقدم أو جاذبًا للتخلف فالأمر ليس أمر التحسين والتقبيح إنما هو أمر الاعتراف بالوجود، والإقرار بأن الفكر المصري أو العربي يضم هؤلاء وهؤلاء.

إن من يبحث عن تبرير لهذا الإسقاط والتجاهل لمدرسة فكرية بأسرها وبكاملها، قد يجد عونًا له على تسويغ الاستبعاد، بأن يحمل هؤلاء جميعًا إلى غير مجال الفكر السياسي الاجتماعي، فمن وجد له إفتاء ألحقه كله بالفقه والقانون مثل الشيخ شلتوت، ومن كانت له تفاسير أُلحق برمته بعلوم تفسير القرآن مثل المراغي، ومن لم تفلح معه هذه الوسيلة نُعت بأنه داعية، وكأن الدعوة بعيدة عن مجال الفكر ومدارسه، وذلك مثل حسن البنا، ومن غلب على إنتاجه الفكري كتابة المقالات جُحِد إنتاجه ودوره مثل محمد شاكر ويوسف الدجوي، ممن كانت مقالاتهم تملأ صحافة العشرينيات، ومن كانت له كتب ونظم جماعات، جرى التركيز على نشاطه الحركي دون نتاجه الفكري، مثل الشيخ محمود خطاب السبكي مؤسس الجمعية الشرعية.

أيًا ما كان الأمر، فنحن هنا أمام الشيخ محمد الغزالي، وله ثمانية وخمسون كتابًا أصدرها على مدى خمسين عامًا من حياته النافعة للإسلام وأمة المسلمين وللوطن المصري وللعروبة، والغالبية الغالبة منها، أو تكاد تكون كلها في الفكر السياسي الاجتماعي، وفي ذات القضايا والمسائل التي أثارها وتكلم فيها أبناء المشرب الفكري المقابل، عن العدالة الاجتماعية والعروبة والاستبداد والشيوعية والقومية وحقوق الإنسان؛ ولذلك وجبت إثارة التساؤل، هل يمكن لمؤرخ محدث أن يتجاهل موقع محمد الغزالي في مجال التاريخ للفكر السياسي الاجتماعي المعاصر؟

لقد عاش الشيخ الغزالي متفاعلًا مع عصره وامتزجت دنياه مع دينه أيَّما امتزاج، حتى أننا لنكاد نؤرخ كتبه بعناوينها، وبموضوعها نتعرف عليها متى كتبت؛ لأنه عاش عصره واندمج فيه، عاشه وتفاعل معه وتعامل بعقل ينتمي إلى الثقافة الإسلامية وبقلب مفعم بدفء الإيمان، ولذلك لا يمكن تجاهله بأي من الدعاوي والأعذار.

ومن جهة أخرى، فإنه ما أن يتعامل الباحث مع فكر الشيخ، حتى تتزاحم عليه شعب الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، سواء ما سبق الغزالي من هذا الفكر بمذاهبه وشعبه وتياراته، أو ما عاصره من مدارس وتوجهات واجتهادات.

وعلى الجملة، فإن الموقع التاريخي لفكر الغزالي يجعله يقف على ملتقى الأبْحُر، أو بعبارة أدق هو يقف على مجمع البحرين: بحر المحافظة على الأصول والزود عن الثوابت، وبحر التجديد الفكري والفقهي. ولكي نفهم جيدًا ماذا تعني حياة شيخنا الغزالي على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، علينا أن نتفهم أوضاع ما آل إليه الواقع الإسلامي على

مدى القرن السابق من منتصف القرن التاسع عشر.

ولسنا في مجال التفصيل لهذا الشأن، ولكن يمكن إيجاز المقال بأن الوفد الفكري الغربي الأجنبي الذي طرق أبواب بلادنا ثم تسرب إليها ثم اقتحم معاقلها الفكرية اقتحامًا مع حركات الاحتلال العسكري الأوروبي وحركات الاستعمار السياسي والاقتصادي، هذا الوفودُ الغربي قد جعل هدفه وطِلبته زعزعة المكون الإسلامي في العقول والقلوب وخلخلة الثوابت الدينية، ومن هنا هبت المدرسة المحافظة في الفقه والفكر تزود عن حياض العقيدة وتعيد إليها الرسوخ واليقين، وقام بهذه المهمة أجلُّ شيوخ الأزهر في مصر في نهايات القرن الماضي وفواتيح هذا القرن الذي ينبئ بالانتهاء.

وفي مواجهة هذه المدرسة المحافظة، ظهرت دعوة التجديد الفقهي والفكري تحاول أن تفتق من الوعي الإسلامي ما يتلاءم مع متغيرات الواقع ومستحدثاته، وكانت كلا الدعوتين لازمة ونافعة، ولكن كلًا من هذين التيارين سار على دربه بما أقام نوعًا من التباين والتنافر بين الوظيفتين، ومما قام به نوع من المحاربة أحيانًا بين تيار المحافظة وتيار التجديد، وبالأقل فقد حلت الغربة بينهما وسوء الظن بدلًا من الألفة والتعاون، وفعلت ردود الفعل الأفاعيل بينهما، ثم بدأ التقارب الحذر، وعلى مدى طويل وبحركة بطيئة بدأ كل من الجانبين يتفهم وجهة الآخر، في العشرينيات ثم الثلاثينيات ثم الأربعينيات.

ثم جاء جيل الشيخ الغزالي ليقف على مجمع البحرين، وكان شيخنا الجليل زهرة هذا الجمع وثمرته الطيبة. لذلك فنحن لا نستطيع أن نفهم جيدًا الدور الحقيقي الذي قام به الشيخ إلا إذا وعينا بالمتابعة التاريخية حركة كل من تياري المحافظة والتجديد منذ منتصف القرن

التاسع عشر. وبهذا الوعي التاريخي نتابع دور الغزالي على مدار سنواته العملية الخمسين، وهو يخوض معركتين: معركة التجديد ضد الجمود والسطحية والتخلف الفكري، ومعركة المحافظة دفاعًا عن ثوابت الدين والعقيدة ضد نزعات التغريب وضد دعاوي التفكيك والانحلال العقيدي، وحياة الشيخ كلها تتراءى في هاتين الساحتين، جولة هنا وجولة هناك.

لذلك فرغم أن الشيخ كان في مقدمة الدعاة للتجديد الفقهي والفكري، ومن أذكى من مارس التجديد فعلاً في الفقه والفكر بمنهج رصين وبمنطق أصيل، ورغم ما فتح من مغاليق وما طوع من جمادات الفكر الموروث، ورغم جرأته وشجاعته، رغم كل ذلك لا نجد أثرًا للترحيب بفكره وعمله لدى تيار المتغربين، لأنه ما من غلاتهم إلا في صدره طعنة من رماح الشيخ صوبها وهو يدافع عن ثوابت عقيدته وأصول إسلامه.

ولو استطردتُ لكتبتُ وكتبت، فما أطيب ذكر الغزالي عندي، طاب حيًا وميتًا، وما أجل كتاباته وما أعذب مرحه وغضبه، وقد كان عذب الضحك عنيف الغضب، باكيًا من خشية الله.

وهذا الكتاب لأخي محمد يونس يتحدث عن الشيخ الغزالي بوضعه مجددًا في الفكر الإسلامي، ويحيط بعدد من الجوانب درسها بصدق وصور بها إلى أي مدى كان شيخنا يعالج قضايا التجديد في الفقه والفكر بعامة ويتوغل في ذلك إلى دراسة مصادر الشريعة وأصول أحكامها، وهو في كل ذلك ملتزم بحدود الفقه وأصول الشرع ثابت اليقين عميق الجذور.

وهذا الأستاذ محمد يونس في دراسته يوضح إلى أي مدى امتزجت لدى الشيخ علوم الدين وعلوم الدنيا فصارت كلها نسيجًا متماسكًا، أو

صارت ماءً واحدًا، وهذا المزج بين علوم الدين وعلوم الدنيا يستعيد به الشيخ منهج مفكرينا القدامى في كل ما أنتجوه من علوم وفنون في مجالات فقه المعاملات والعبادات وفي مجالات التاريخ والسياسة والاجتماع.

أهنئ الأستاذ محمد يونس على اختياره لهذا الموضوع وعلى توفيقه الحميد في معالجته.

نفع الله به وبعمله.

والحمد لله

ملاحظات حول مادة الثقافة الإسلامية[1]

أولًا: أهداف التثقيف الإسلامي:

أتصور أن أهم هذه الأهداف ما يلي:

1. إشاعة ما يمكن أن أسميه (الألفة النفسية والعقلية) لدى الطالب تجاه العقيدة الإسلامية والتاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي. وكذلك تجاه الجغرافيا الإسلامية، بحيث تنطبع نفس الطالب وعقله بهذه الخصائص وتصير لصيقة بها جميعًا، بحيث يصير عقله مصاغًا في تعبيراته عن واقعه ومشاكله وأهدافه بالتعبيرات الإسلامية كلغة فكرية، وبحيث يتكون لديه من ذلك الشعور الداخلي أن الدفاع عن هذه المقومات دفاع عن ذاته، كما لو أنها من أعضاء جسده.

إن أول وأهم ما صنع بنا الفكر الوافد، هو أن جعلنا نعتاد النظر إلى هذه المقومات الإسلامية، كما لو أنها شيء خارج عنا، شيء نشاهده ولا نحسه، ونرقبه ولا نعيه، وعكس ذلك تمامًا هو المطلوب العودة إليه.

2. يرتبط الهدف السابق ويشكل الوجه الآخر له إشاعة روح التمايز لدى الطالب، أنه ينتمي إلى جماعة وعقيدة ذات هوية متميزة وأن ثمة ما يميزه مع المسلمين عن غيرهم. هذه الصيغة كانت موجودة لدينا، ثم بدأت تنحسر عن بلادنا بدرجات متفاوتة وفي أزمان

(1) نشر في: مجموعة مؤلفين، منهج في الثقافة الإسلامية بجامعة الخليج العربي: التصورات الفكرية للمنهج، البحرين: جامعة الخليج العربي، 1985، ص ص 63–70.

متعاقبة. وصرنا الآن نجد من أبناء المؤسسات الفكرية الوافدة من أهلينا من يشعر بالتمايز عن إسلاميته الجماعية، تاريخية وجغرافية، بقدر ما يشعر بأنه يمكن للضمير (نحن) أن يسعه هو والغربيين، بصرف النظر عن نوعية التيار الفكري العربي الذي يصنف نفسه معه، ليبرالي أو اشتراكي...إلخ. يشعر بذلك وإن صلى وإن صام، ونحن نريد أن نسترد الوضع الطبيعي (للضمائر)، من (هم) ومن (نحن)، إنَّ خلط الضمائر أضعف خاصة الانتماء في أبناء هذه الأجيال بدرجات متفاوتة.

أذكر أن «سارتر» في مقدمة لكتاب «فانون» (معذبو الأرض) الذي ظهر في الستينيات أثبت ملاحظة بدت له مهمة جدًا، وهي أن أبناء العالم الثالث قد صاروا يتكلمون مع بعضهم البعض، بعد أن كانوا (يكلموننا) (أي الغرب). وصار الغرب بعد أن كان يخاطب فيهم، صار يستمع حديثهم دون أن يكون طرفًا فيه. فما أحرانا أن نحقق هذه الملاحظة، فهي للأسف غير متحققة.

3. أن يتسلح الطالب بعد ذلك بمنهج إسلامي مؤصل للتجديد، وللتفاعل المباشر مع الواقع ومع مشاكله لاستنبات الحلول المناسبة.

وأن يتسلح بالمعرفة تجاه أهم المشاكل المثارة التي تشكل أخطر ميادين المواجهة والصراع في العقيدة والفكر والمقومات الحضارية، بين الجانب الإسلامي الموروث وبين الجانب العلماني الوافد. وذلك ليكون لديه القدر الكافي من المنعة الفكرية إزاء متتابعات المكر والاقتحام والتشكيك الحاصلة.

وهذه القضايا يمكن أن تتنوع بتنوع مجتمعاتنا الإسلامية، وما يصادف

كلًا منها خاصة من القضايا المثارة. ويحضرني من ذلك ثلاث قضايا:

- السنة النبوية الشريفة ومدى حجيتها في الثبوت.
- الأقلية الدينية وأوضاعها في المجتمع الإسلامي.
- المرأة وحقوقها.

ثانيًا: الوفود والمعاصرة:

يرِدُ إلينا الوافد الغربي في الفكر والحضارة ونماذج العيش، يرِدُ بشتى مذاهبه ومدارسه ونماذجه باسم (المعاصرة). وقد ترادف الوفود مع المعاصرة لدى فريق كثيف من أبناء المؤسسات الحديثة من مواطنينا، وصار ذلك من المسلمات لديهم.

ومع التسليم بوجه الصواب في جوانب عديدة من هذا الأمر، وخاصة ما يتعلق بالعلوم الطبيعية والتقنية الفنية، والعديد من النماذج التنظيمية في مجال تشكيل المؤسسات الجمعية، مثل التنظيمات السياسية والإدارية والإنتاجية والعسكرية، مع التسليم بذلك يظل هناك ما يستوجب الحذر من إطلاق هذه المسلمة الخاصة بالترادف بين الوافد والعصري. وينبغي بذل الجهد الفردي والتعليمي التربوي لفك التلازم الذي لا يمثل في ظني حقيقة كلية، والذي يتسرب به إلينا العديد من المسلمات التي تؤكد تبعيتنا الفكرية والحضارية للغرب، وتصرفنا عن معاييرنا العقائدية والحضارية في الشرعية والاحتكام، بل تصرفنا عن الرؤية المباشرة لواقعنا نحن ومشاكلنا.

إن (المعاصرة) في ظني لا تعني التواكب الزمني، ولا تقوم بصورتها المطلقة بمجرد الاتفاق الرقمي في عدد السنين والأعوام. وأوضح المظاهر(المعاصرة) في صورتها المطلوبة، إن كان لها صورة مطلقة،

أن الكرة الأرضية اليوم ما زالت تعيش في (عصر الاستعمار)، وإن اختلف شكله الراهن، وهذا العصر يمايز بالضرورة بين المستعمِرين والمستعمَرين. إن كل ما بناه الغرب من نظم وقيم وأفكار إنما بناها في ظروف الأمن التام على نفسه من أية مخاطر تهدده من الخارج، بينما نحن، كل ما نبني ونهدم ونصنع إنما ينبعث ويتأثر من أننا مجتمعات مغزوَّة مُقتحَمة. فالعصر غير العصر إن شئنا أن نعتبر العصر لا مجرد المواكبة الزمنية، ولكنه جملة الظروف والأوضاع التاريخية والحضارية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية في وقت ما.

إن هذا الترادف الكامل بين المعاصرة والوفود، قد نجم عنه بالضد ترادفًا كاملًا بين الموروث وبين البالي المتخلف الرجعي، وهكذا باسم (المعاصرة) في تصورها المطلق يجرى استلابنا من جملة ما تتأكد به هويتنا وانتماؤنا من عقائد وقيم ومشاعر جمعية.

لذلك يتعين أن نحدد مفهومنا نحن عن المعاصرة من واقعنا، ومع الحذر من المفهوم العام القائم.

ثالثًا: المذاهب الإسلامية:

إن هدف التمايز الإسلامي العام يرتبط بإضعاف التمايز الداخلي بين الفرق الإسلامية بعضها ببعض، وخاصة عند النظر في التاريخ الإسلامي وهو ما به تتسع لدى الطالب نظرة الشمول والاستيعاب والإلمام؛ ليحتضن في صدره تاريخ أمته كله، وليشعر أنه ابن له جميعه بكل مذاهبه ومدارسه وفرقه.

وأتصور أنه- مساهمة في هذا التكوين- يمكن دراسة المذاهب والتيارات السياسية والفكرية والاجتماعية في الإسلام، لا من حيث تفرد

كل منها ولا من حيث مواجهتها لبعض، ولكن من حيث ما تتراءى من وجود الترابط بينها في خدمة العقيدة الواحدة والجماعة التاريخية الواحدة، ومن حيث الوثاق التي يجمع بين بعضها البعض في مواجهة التحديات التي تواجه الجماعة الإسلامية. وبحيث يتضح للطالب أن هذا التباين بين مختلف المدارس والمذاهب، إنما قام في الأساس مواجهة للظروف المتباينة وقيامًا بالوظائف المختلفة التي تطلبتها الجماعة في وقت معين.

نحن الآن عندما ندرس الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية المعاصرة، إنما ننظر فيما تعبر به كل منها عن حاجة مخصوصة من حاجات المجتمع جدت في ظروف معينة، فمن هذه الحركات من يركز على المقاومة، ومنها ما يركز على البناء السياسي، ومنها ما يركز على التنمية الاقتصادية. ولعل بعضها يتمادى أو يغلو في تأكيد أهمية العنصر الذي يستمسك به ويدعو إليه، وكأنه يضع عليه عدسة مكبرة أو يسلط عليه ضوءًا ساطعًا لفتًا للاهتمام الجمعي به، ولعل الصراعات بين الاتجاهات المختلفة تقوم من جراء هذه المغالاة. ولكن بالنظرة التاريخية الكلية يتراءى للباحث، أن الجماعة تمتص من هذه الجرعات الكثيفة ما ينفعها وتلفظ الزيادة على المدى الطويل.

وهكذا يمكن أن ننظر للمعتزلة وعلماء الكلام، وإلى الصوفية وغيرهم، وذلك في ضوء الحاجيات الاجتماعية التي طرأت في زمان معين واستوجبت تكثيفًا معينًا ولو مبالغًا فيه لأحد عناصر الكون الإسلامي العام، أداءً لهذه الحاجة في ظروفها، أو علاجًا لمرض من أمراض الزمان، ثم تسترد هذه الحركة وظيفتها بعد أن تكون أدت هدفها التاريخي. فالمعتزلة مثلًا ردت غزوًا فكريًا وتحديًا عقلانيًا على العقيدة ولا زالت، الصوفية

مثلًا قامت وتقوم في مواجهة من يسميهم الإمام الغزالي (بالحدادين) أي المبالغين من الفقهاء في قصر التصور الإسلامي على ضبط القيام بالشعائر وضبط المعاملات. ثم هناك حركات المقاومة السياسية لما صح في وقت ما أنه غزو أجنبي أو اعتبر في وقت ما أنه استبداد داخلي.

وفي هذا المجال نجد مثالًا واضحًا للحركات الفكرية الإسلامية منذ بداية هذا القرن، إذ قام فريق المجددين وفي حسابهم بذل الجهد ليستجيب الفكر الإسلامي لظروف الواقع المتغير. وقام فريق المحافظين وفي حسابهم بذل الجهد للمحافظة على الأصول خوف أن تُجتَث فيما يُجتَث من قوائم المجتمع وأركانه من الغزو الأجنبي الحاصل على كل صعيد. وكان لكل من الفريقين وظيفته المطلوبة التي يسد بها فراغًا ويكمل بها نقصًا، أيًا كان ما ترتب على المغالاة من قيام التعارض والمخالفة بينهما.

والمهم أن تشيع لدى الطالب، العقلية التكاملية، وأن تُعاونه في أن يكون على بصيرة مما إذا كان الخلاف عند حدوثه كان خلافًا تكامليًا، أو خلافًا تناثريًا. وذلك حتى لا نجحد ما اندثر من خلافات الماضي، وأهم من ذلك حتى يقوم لدى المسلم اليوم الشعور بكينونتهوانتمائه لتاريخه كله.

رابعًا: الفكر الإسلامي والمجتمع:

أتصور أنه ينبغي كلما أمكن- في إدارة عملية التثقيف الإسلامي- أن تكون لدى الطالب القدرة على التمييز بين ماهو ثابت، أي ما يشكل وضعًا إلهيًا لا تاريخيًا، من النصوص والأحكام المنزلة قرآنًا وسنة، وبين ماهو متغير واجتماعي وتاريخي من اجتهادات الفقهاء السابقين

والمفكرين، حتى يدرك ما يرتبط لديه بالأصول التي تمثل الجذور الضاربة في العمق، وبين المجال الفسيح المتاح لتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.

وفي هذا المجال الأخير، المجال الاجتماعي التاريخي من الفكر الإسلامي وفقهه، ينبغي ربط الحلول الفكرية والفقهية بوظائفها الاجتماعية، وذلك تدريبًا لعقلية الطالب على الربط والتوظيف في إطار التفسير المتجدد للنص الثابت بناءً على تغير الواقع وتركيباته.

وبالنسبة للأحكام التي تشكل وضعًا إلهيًا لا تاريخيًا ولا تتغير، فيمكن أن يوضح للطالب المقتضيات الاجتماعية التي يحسن الاستمساك بها دعما للفعالية الاجتماعية للحكم المنزل، أقصد من ذلك مثلًا أن نظام الميراث والزواج وحقوق الزوجة يكون ذا فاعلية اجتماعية أعظم من نظام الأسرة الممتدة؛ لذلك يحسن الحض دائمًا على الحفاظ على الأسرة الممتدة ودعم العلاقة الاجتماعية بين أعضائها. ومثل آخر عن حقوق الشفعة والجوار وعن الشيوع، فهي تفيد بمقتضاها الاجتماعي دعم الأواصر بين الوحدات الاجتماعية المحلية: الحارة، الحي، القرية، العمارة ذات الطوابق والوحدات السكنية المتعددة... ثم الجامع كمؤسسة اجتماعية حية، لا يقتصر أداؤه على الصلاة فقط.

المهم أن تتكون لدى الطالب ملكة تركيب الواقع الاجتماعي وفقًا للأحكام المنزلة، وملكة الإفساح للاجتهادات الفقهية وفقًا لما يتغير في تركيب الواقع الاجتماعي، بحيث يجري الدمج بين علم الدنيا وعلم الدين، وبحيث يتعلم كيف يعبد الله سبحانه، لا بصلاته وصومه وحجه فقط، ولكن بسلوكه وحرفته وبسياسته وتجارته.

خامسًا: الفكر الإسلامي والعلم:

شاعت مناهج الفكر العلمي عند الفقهاء والمفكرين المسلمين، وأول ما يبدو لي هنا (علم أصول الفقه) الذي سماه الشيخ مصطفى عبد الرازق فيما أذكر (منطق المسلمين). وهو من أحد وجوهه علم فهم المعاني.

وللأستاذ عبد الحليم الجندي كتاب حديث مهم عن (القرآن والمنهج العلمي المعاصر). ومن جوانب أهميته أنه قرأ رسالة الشافعي قراءة جديدة إذ استخلص منها قسمًا مهمًا من مناهج التفكير العلمي حسبما وضعها فلاسفة الغرب من بعد.

هذا الجانب أتصور أن في الندوة الموقرة من هم أقدر مني على الإشارة إليه ومعالجته. ولكنني أشير هنا إلى أن ثمة الكثير يمكن استخلاصه للطالب من مناهج العلماء في علوم الحديث الشريف، ونقد الرواة والجرح والتعديل وغير ذلك.

ولهذا الأمر أهميته من وجهين: الأول: ربط منهج البحث والتاريخ بأصوله الإسلامية، والثاني: دعم حجية السنة النبوية الشريفة من حيث الثبوت، وذلك لدى أبناء المؤسسات الحديثة الذين يغفلون غفلة تكاد تكون تامة عن هذا الجانب من جوانب الإثراء الإسلامي لحركة الفكر عامة وللبحث العلمي وبجهلهم هذا تُوجَّه الآن سهام التشكيك في سنة رسول الله- صلى الله عليه وسلم- بزعم التشكيك في حجية ورودها.

وإذا كان علم أصول الفقه يحظى بقدر من الاهتمام في كليات الحقوق بالجامعات الحديثة، فلا أجده يحظى باهتمام ما في غير كليات الحقوق وغيرها من التخصصات. أما علم مصطلح الحديث فلا أظنه يحظى بأدنى اهتمام أو يشار إليه أدنى إشارة في كليات الحقوق أو في غيرها من هذه الجامعات. (وقد يكون تقديري هذا الأخير متأثرًا بالواقع المصري).

سادسًا: المادة المدروسة:

ثمة نقطة تبدو لي أساسية، تتعلق بتجربة تدريس المواد القومية والاشتراكية في الستينيات. فالشاهد أن الطلبة لم يحفلوا بهذه المواد وخاصة في الكليات العملية، ونظروا إليها بحسبانها مواد مضافة ومُقحَمة على مناهجهم أنها عبء ثقيل يحملونه على مضض.

ولم يكن سبب ذلك في ظني مردودًا إلى موقف مقاومة سياسية بقدر ما كان مردودًا إلى عيوب فنية لازمت التجربة، من الناحية التعليمية والتربوية. ودليلي على ذلك أننا نجد رد فعل مشابه بقدر مختلف بالنسبة لتدريس مادة الدين في المدارس. بحيث أنني ألحظ من تجربتي الفردية مع أبنائي أن المادة الدينية التي يتلقونها ضمن برامج اللغة العربية أو التاريخ تكون أوقع لديهم.

وهذا يقودنا إلى التساؤل: هل يمكن أن تتضمن البرامج المتخصصة في الجامعة مادة دينية، وبأي وسيلة وفى أي نطاق؟. يسهل هذا في الكليات النظرية، أما العملية فهو سؤال أتركه للمتخصصين. على أنه بالنسبة للكليات النظرية، فهو ليس ممكنًا فقط، ولكنه في ظنى واجب؛ لأن الكثير من برامج هذه الكليات منقول عن البرامج الغربية، وينقل معها مادة أيديولوجية غربية أو ينقل مادة صُنعت وأُدخلت في البرامج من تاريخ الفكر الغربي وتطور أنظمته وفنونه، بحيث تترك لدى الطالب الانطباع العميق بأن «الغرب» هو الأصل وهو العالم تاريخا وأدبًا ونظمًا اقتصادية واجتماعية وتطورًا فكريًا، وهذه الجوانب يتعين التنبيه لها والقيام بعملية إحلال كامل بشأنها.

إن مراحل تاريخ العالم قسمت على أساس تاريخ أوروبا، والاكتشافات

الجغرافية تعني اكتشاف أوروبا لغيرها من بلداننا، كما لو أننا لم ندخل التاريخ إلا لأن رحالة ذهب إلى هنا أو هناك في أفريقيا جنوبًا أو آسيا غربًا!، وتاريخ القانون يبدأ بتاريخ القانون الروماني، ولا يعرج على الفقه الإسلامي والنظرياتالاقتصادية والاجتماعية تبدأ بالنظريات الكلاسيكية الغربية وتتابع حتى تصل إلى نظريات الغرب الحديث اليوم.

ومن جهة أخرى فإن موضوع الثقافة الدينية، لا أظن أن تدريسه يؤتي ثماره المطلوبة إذا نُظِرَ إليه كغيره من المناهج باعتبار أنه منهج مقرر لامتحان مطلوب فيه (رقم) نجاح. والاستيعاب المستهدف بشأنه لا يكتفى بشأنه التقويمات الرقمية فيما يبدو لي؛ لأنه ليس موضوعًا معرفيًا فقط، ولكن فيه ما يدخل إلى الجانب التربوي للطالب من حيث كونه وجدانًا وقيمًا. والمعلم في هذا الشأن لا أظنه ينجح تمامًا إذا تعامل مع هدف المادة تعاملًا معرفيًا فقط، المطلوب فيه العلم والقدوة. مطلوب فيه أن يغرس في الطالب فيما يغرس شعورَ الاستقلال عن التبعية وبالأقل شعور عدم الانبهار تجاه الغرب، وعدم الانسحاق أمام الغرب.

والحمد لله

الفصل الثاني

الشأن الإسلامي

- تأملات في التفسير الحضاري للقرآن الكريم.
- نحو تفسير ملهم للقرآن الكريم الآيات الست الأولى من سورة الروم (نموذجًا).
- الشريعة والحداثة مبحث في جدلالأصل والعصر.
- مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية.
- الأوقاف السياسية في مصر» في الوقف والسياسة».
- المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية.
- شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر 1970 - 1984.
- الفكر السياسي للإمام حسن البنا.
- الغضب الإسلامي «تفكيك العنف: دراسة نقدية»
- ما بين أمريكا وحركات الإحياء الديني: التحدي والمناورة والخداع السياسي.

تقديم تأملات في التفسير الحضاري للقرآن الكريم[1]

(1)

ترددت كثيرًا في أن أكتب هذه المقدمة، لما وقر لديّ من شعور غالب بالهيبة والإشفاق على نفسي. وأخي القوي الأمين الدكتور سيد دسوقي، أكرمني بأن عرض عليّ هذه الاستضافة، أي أن أكون ضيفًا على كتابه بهذه المقدمة، وهي دعوة كريم شككت في استحقاقي لها.

الكتاب أولًا يتعلق بتفسير لآي من القرآن الكريم، والقرآن نزل على النبي المصطفى خاتم الرسل وأطهر الخلق وأحكمهم، والمعصوم فيما يقتدى به من أقواله وأفعاله، نزل عليه بقول ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ فإذا كان القول ثقيلًا على أقوى الخلق، فكيف به علينا ممن أسماهم القرآن ذاته ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾، ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ فلم أهب فقط من تفسير القرآن، إنما هِبت أن أقترب من كتاب يفسر بعض آياته، ووددت ألا أمسك القلم وأن أفر فرارًا.

والكتاب ليس آخرًا، هو لأخي سيد دسوقي، الفطن الورع، وإني أحبه؛ لأن الله سبحانه وتعالى حبَّب إليّ من أرى أنهم خير مني وأحسن، دعاني إلى كتابه بموجب تواضعه وأوابته ومراجعته النفس، وخشيت أن تكون

---

(1) تقديم كتاب دكتور سيد دسوقي، تأملات في التفسير الحضاريللقرآن الكريم، تقديم المستشار طارق البشري، سلسلة في التنوير الإسلامي (11)، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

استجابتي بموجب غفلتي عن أمر نفسي في هذا المجال، ولكني خشيت أيضًا أن أتفلت من قبول هذه المنة، وقطعت ترددي بترجيح الأصعب والأبعد عن هوى نفسي.

أذكر ذلك ليعرف القارئ أنني ضيف هنا، ووجودي وجود سماح، وأني أعرف من آداب الضيافة، أن مجلس الضيف على نصف المقعد متهيأ للانصراف، وأن يختار مقعده من المكان المسموح بما يجعل بصره يترامى إلى خارج الدار لا إلى داخلها.

(2)

في تعقيب سابق لي على بعض ما كتبه (سيد دسوقي) قلت أنك تقرأه، فلا تخرج فقط من قراءته وأنت أوفر معلومات ولا أكثر فهمًا بالنسبة للموضوع الذي تكلم عنه، إنما تخرج من قراءته وقد صرت أكثر ذكاءً مما كنت؛ لأنه تكون جدّت لديك قدرة أدق على تصنيف الظواهر وترتيبها بما يجعلك أفهم في معالجة وقائع الحياة، وبما يجعلك صاحب ميزان أوزن وصاحب معيار أفرز للنافع من الضار.

وهذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الآن، أرجو أن يخرج منه وهو أصقل إيمانًا وأرطب نفسًا، وأجمع لبحري منطق العقل وإيمان القلب، أي يخرج منه بنفس قرآنية، يسري القرآن بمعانيه فيها مسرى الدم في العروق، وتصير جوارح الإنسان كما لو صارت أسماعًا وأفهامًا لحديث القرآن، ثم نتعامل مع واقع الحياة بهذه النفس. وشرط أن نفعل ذلك هو أن نعي الدرس الذي تعلمه الشاعر محمد إقبال من أبيه، عندما كان ينصحه بأن يقرأ القرآن، وكأن القرآن يُبلَّغ إليه في ساعة تلاوته تلك، وهي نصيحة تشبه ما قاله بعض السلف، أن إذا أردت أن تُحدِّث الله سبحانه فادعُ وصلّ له، وإذا أردت أن يُحدِّثك الله جل شأنه فاقرأ من

القرآن.وهذا أخي سيد دسوقي يمارس هذا الأمر، وينقل درسه العملي إلينا في كتابه هذا.

إنه عرض لأمثلة من التفاسير الحديثة للقرآن الكريم، وعرض بكلمات سريعة لأسلوب كل منها، ومنها التفسير البياني، والتفسير الجهادي، والتفسير الوعظي، والتفسير الصوفي، ثم توجه هو نحو ما أسماه «التفسير الحضاري» لأن أسس الحضارة هي ضالة د.سيد دسوقي ففتح المصحف ليتسمع حديث القرآن إلينا في هذا المجال، وأسس الحضارة عنده هي ميزان القيم ومرجحات السلوك البشري، أنصت د.سيد دسوقي ونقل إلينا ما رأى أنه سمعه، وذلك بأوجز بيان وأخصر تعبير. فجاء كتابه كبيرًا ذا صفحات قليلة.

(3)

تكلم الكتاب عن «القيمة» و«الميزان» يفتش عنهما، ويستخرج الدلالة عنهما من قصص القرآن الكريم، ولم يهتم الكتاب بتحقيق واقع القصة المحكية، ولم يرَ ضرورة في أن يرجح من التفاسير ما يظنه أوقع وأضبط في تحديد زمان وقوع الحدث المروي ومكانه وأشخاصه التاريخيين، مثل ما فعل كثير من المفسرين من قبل، وصرح الكتاب أحيانًا أن ليس هذا الأمر مما يستحسن أن يخوض فيه، ولكن د.سيد دسوقي أحاط موقفه هذا بنظرين مهمين، أولهما: أنه يفرق فيما يروي القرآن الكريم بين الأمثلة والقصص، والأمثلة تذكر للتوضيح، بينما القصص فهي من وقائع السابقين ومن الأحداث الحاصلة. وثاني النظرين أنه دائم التذكير لقارئه، بأنَّ عدم اهتمامه بتحقيق وقائع القصص القرآني وتاريخ حدوثها، هو أمر مردود إلى وجه التفسير والتحليل الذي اختار الوقوف عنده، دون أن يجرح ذلك اعتقاده بحقيقة الأحداث

المروية وتاريخيتها.

والحق أن د. سيد دسوقي بهذين التحفظين، يضع سدًا منيعًا بينه وبين من يحاولون تجريد القصص القرآني من واقعيته التاريخية كأحداث جرت في زمان ومكان، وكانت هذه النقطة من أحداث المعارك الفكرية التي اشتعل أوارها بين العشرينيات والأربعينيات في هذا القرن، من «الشعر الجاهلي» لطه حسين إلى رسالة «الفن القصصي في القرآن» لمحمد أحمد خلف الله. وأن غالب القصص القرآني قصص أنبياء وصالحين، والتشكيك في وقائعه تشكيك في أصل قيام النبوة على الأرض، فضلًا عن التشكيك في الدلالة الإخبارية للقرآن الكريم.

ولكن الفارق جليٌّ بين هذا الصنيع وبين قصر التفسير للقصة القرآنية على استخلاص الدلالة منها، ونحن نعرف أن أحداث الزمان ووقائعه، كثيرة كثرة رمال الصحراء وقطرات ماء البحر، ولكن القصة تروَى لا لكونها حدثت فقط، وإنما لاستخلاص معانيها ودلالاتها، وأن اختيار الحدث واختيار الجانب الذي يروى منه وذكره في سياقه المحيط، إن ذلك هو ما به يبدو وجه الدلالة التي يروى الحدث من أجل الاعتبار بها. وهذا ما ركز عليه الكتاب الذي بين أيدينا، استخلاص الدلالة المتعلق بـ«القيمة والميزان» وتبين الدرس الذي يستفاد للتوجه البشري.

والكتاب فصيح في موقعه، مستقر على صراطه، يستغرق في بيان الدلالة دون أن يصير الحدث رمزًا، ودون أن تصير القصة محضُ مثلٍ يُضرَب. ويستخرج أعمق ما تفيده في هداية الإنسان مع التزامه بضوابط التفسير الجليّ لغة وأسلوبًا ومنطقًا، فكان صاحب ميزان أراه دقيقًا، وأراه جامعًا لدقة الفهم العقلي وسخاء الهداية الإيمانية.

(4)

أستطرد إلى نقطة قد يستدعيها سياق الحديث السابق، وهي تتعلق بالمعيار الفاصل في فهمنا لمعاني الوقائع الإسلامية الواردة في القرآن والسنة، المعيار الفاصل في ذلك بين ما تسعه النصوص وما لا تسعه، فمثلًا قصة شرح صدر الرسول (صلى الله عليه وسلم) في صباه وغسله وختم قلبه عليه السلام، هل كان شق الصدر وختم القلب واقعًا ماديًا ملموسًا أم كان حدثًا معنويًا ونفسانيا؟ وقصة الإسراء والمعراج، هل كانت بالجسد مع الروح أم كانت بالروح فقط؟ وقد يختلف المختلفون في تحقيق الروايات وفي تأويل معاني الأحاديث، قد يختلفون بين مرِّجح لهذا الوجه وبين مرجح عليه، فأما عامة الناس ففيهم من يجد كفايته في الجانب المعنوي من القصة، وفيهم من لا يراه حقيقًا بالاعتبار بغير اقترانه بالجانب المحسوس، وأما خاصة الناس، ففيهم من لا يجاوز الجانب المعنوي الرمزي لأنه يستبعد الخوارق، وفيهم من لايقف عند الجانب المعنوي لأنه لا يصدق بغير المحسوس.

وقد وقفت طويلًا عند النظر بين هؤلاء وهؤلاء، بعامتهم وخاصتهم. وانتهيت إلى ما اطمأن إليه قلبي وصدقه عقلي، إلى أننا نحن مسلمون لأننا نصدق بكتاب الله العزيز وبسنة نبيه المصطفى. وقد صدقنا بعقولنا بواجب الوجود تبارك وتعالى وسلمنا بربوبيته سبحانه. وما من عقيدة سماوية أو غير سماوية، مؤمنة بالغيب أو منكرة له، روحية أو مادية، ما من عقيدة من أي من ذلكم إلا وهي تبدأ سياقها العقلي والمنطقي بعدد من المسلمات، ولعل لفظ العقيدة نشأ من هذا المعنى؛ ليجمل مجموع المسلمات التي انعقدت في نفس المرء وعقله، ومنها بدأت تنجدل أصول تفكيره وسلوكه وموازين هدايته وحكمه على الأمور.

ومن كل ذلك صدقنا بكتاب الله وتحقق لدينا بالدليل العقلي المستفاد من التواتر، وصدقنا الصحيح من سنة رسول الله وتحققت لدينا بالدليل العقلي المستفاد من علم مصطلح الحديث. ثم تحققنا من دلالة أي من ذلك بالمعاني المستفادة من نصوص كتاب الله وسنة رسوله.

(5)

بهذا المنهج الذي آمنا وسلمنا به وصدقنا به يجري بيننا الترجيح في تحقيق الروايات وتأويل النصوص، وقد يختلف المختلفون في باب التقوية أو الإضعاف، وفي باب الراجحية والمرجوحية، وأن وقائع الحال تسع هذا الخلاف، شريطة بقائه داخل الوعاء الإيماني المحدد بالمسلمات العقيدية الثابتة. ومن يُضعف حديث «شرح الصدر» يتعين ألا يكون مبنى إضعافه أنه يستبعد الحدوث الواقعي للفعل. ومن يؤكد على الإسراء والمعراج بالروح وحدها يتعين ألا يكون مبنى تأكيده استبعاد حدوث الفعل من الناحية الواقعية، ويتعين ذلك حتى يبقى خلاف المختلفين في إطار النظر الإسلامي، ونحن نبقى في إطار النظر الإسلامي ما بقينا مراعين لأمرين في هذا المجال:

الأمر الأول: أن نتبع منهج أبي بكر الصديق رضي الله عنه، بلغه نبأ إسراء رسول الله ومعراجه، فعلق على الفور أنه إن كان قال فقد صدق، ثم يشرح طريقته في التفكير قائلًا أنه صدق الرسول عليه الصلاة والسلام في كونه نبي الله ينقل عن السماء، فكيف لا يصدقه في خبر إسراء ومعراج، صدقه في الأخطر فكيف لا يصدقه في الأهون. وهكذا يتعين أن نكون عندما نطمأن للسند الصحيح لخبر من أخبار الإسلام ووقائعه، مما ورد بالقرآن الكريم أو عن نبينا المصطفى. ولا حرج على مجتهد عند تأويل نص ولا عند تحقيق حديث يتعلق بأخبار عن أمر من أمور الخوارق، لا

حرج عليه ما دام هو نفسه سابق التسليم بإمكان الحدوث الواقعي للأمر وسابق التصديق بقدرة الله سبحانه فيما لا نحيط به علمًا ولا تدركه عقولنا؛ لأن كل ذلك فرع من أصل التسليم الأول ببلاغ رسالة الإسلام من الغيب.

الأمر الثاني: أنه سواء بالنسبة لنصوص الأخبار عن وقائع الإسلام أو بالنسبة لنصوص الأحكام، ورد أي من ذلك في القرآن أو في سنة رسول الله، فإن الناس تختلف في فهم النصوص، فيما يسعه النص من وجوه التأويل والتفسير، ولكل من المختلفين أن يتمسك برأيه وينكر رأي غيره، ولا إثم في ترجيحٍ ولا في إنكارٍ لأي من وجوه القول مما يحتمله النص ويَسعُه من وجوه الدلالات، ولكن كل ذلك بواجب اعتقادي أساسي وهو ألا يكون إيمان المجتهد بالنص مشروطًا لديه بقصره على وجه من وجوه التأويل دون غيره، ولا مشروطًا بصرفه من وجه من وجوه التأويل يراه المجتهد وجهًا مستبعدًا بذاته، إننا إذا لم نلتزم بهذا الواجب الاعتقادي نكون قد شرطنا على النص، شرطنا على إسلامنا واعتقادنا، أي نكون شرطنا على الله سبحانه.

والأمر هنا لا يتعلق باجتهاد وإنما بانتماء وعقيدة، والأمر في مجال الانتماء هو أمر تسليم في الأساس، وهو في مجال العقيدة أمر مسلمات، وإن من يشرط على النص لا يخضع للنص وإنما يتحكم في النص، إنه لا ينصاع للنص، ولكنه يُخضِع النص لإرادته وفكره، إنه لا يتبين حكم النص ومفاده، ولكنه يستنطق النص الحكم الذي يراه هو.

اطمأن قلبي وتطامن عقلي إلى هذا الأسلوب، وتصالحت نفسي مع نفسي عليه بغير تقبض، وعرف عقلي حدوده وعرف قلبي شواطئه واستراحا معًا على هذه الأعراف. وعندما أتيح لي من بعد قراءة كتاب فضيلة العالم الجليل الشيخ محمد الصادق عرجون عن «محمد رسول

الله» وجدته عندما يعرض لوقائع السيرة النبوية، يعرض من معانيها ما تدركه العقول وما لا تدركه بحسبان ذلك مما يسعه الخبر من الدلالة، ثم يرجح المعنى الأبعد عن مدارك الجوارح، وفهمت أنه رحمه الله يريد أن يدرب قارئه على رحابة اشتمال الخبر على ما يحتمل من المعاني، ثم يدربه على التسليم والتصديق، وما أحوجنا لهذا التدريب في عصرنا هذا. وكل ذلك أتذكره وأنا أقرأ لأخي سيد دسوقي في كتابه هذا؛ لأنه وهو يُعمِل عقله الذكي في تفهم الآيات، لا ينفك أبدًا عن التذكير بالتسليم والتصديق، مصداق قول الله سبحانه وتعالى ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ﴾.

(6)

ومع كل ما يقال عن وجوب التسليم والتصديق في نصوص الدين وأخبار القرآن ووقائع النبوة، مع كل ذلك يتعين التعقيب والجزم بأن دينا سماويًا أو غير سماوي، لم تثبت وقائعه ثبوتًا يقينيا لاظن فيه بمثل ما كان في الإسلام، ولا أعمل العقل في دين من الأديان بمثل ما أُعمل في الإسلام، وما من دين اشترط لثبوت وقائعه أشد مناهج الإثبات وأدق أساليب تحقيق الوقائع والنصوص بمثل ما حدث في الإسلام.

إنني قاضٍ يعمل بالقضاء من بضع وأربعين سنة، وصناعتي تحقيق الوقائع إثباتًا ونفيًا وإثبات التصرفات والأفعال وإنزال حكم القانون في ضوء من هذا التحقيق، وقد قرأت في التاريخ ومارست التأريخ من بضع وثلاثين سنة، وعرفت كيف يتثبت المؤرخ من وقائعه ويستجمع الأحداث، ومن مقارنة مناهج تحقيق الوقائع والتصرفات والأفعال في مجال القضاء والحقوق، بمناهج هذا التحقيق في التاريخ والسياسة، يتبين أن تلك المناهج في القضاء والحقوق أدق وأصعب بما لا يقاس عنها في التاريخ والسياسة؛ لأن القاضي فيما يفعل إنما ينتهي إلى قرار بتجريد شخص من

حياته أو من زوجه أو ماله أو من عمله أو غير ذلك، بينما المؤرخ يحلل وقائع ويدرسها وينتهي إلى رأي قد تقف إزاءه آراء معارضة.

أكاد أقول أن ما شرط في علوم القرآن والحديث للتثبت من وجود النص هو أكثر دقة وآكد في التيقن مما يشرطه القاضي عند إثباته للواقعة المطروحة عليه، وأن شاهديْن ليكفيانه متى كانا عَدْليْن؛ ليتيقن من شخص قاتل أو سارق أو من وقوع زواج أو من انبرام دَيْن، بما يفضي إليه أي من ذلك من إعدام القاتل أو ثبوت النسب أو إفقار مدين، في حين أننا نحتاج إلى ما هو أكبر من ذلك للتثبت من النص الشرعي.

أكاد أقول أنني كقاضٍ، وبوسائل التحقيق القضائي للوقائع التي تفضي إلى حكم على شخص في حياته أو في حريته أو في ماله وملكه أو في زواجه ونسبه وولده، بهذه الوسائل أستطيع أن أقضي من باب أولى بثبوت القرآن الكريم ثبوتًا قطعيًا؛ لأنه ثابت بالتواتر، والتواتر هو انتقال الخبر أو النص من جمع لا يتفق على كذب إلى جمع مثله، وهكذا تكون كل حلقات نقل الخبر أو النص حتى يصل المتلقى الأخير، وهذا الأسلوب أشد كثيرًا من شهود الدعاوى ومن خبرات ذوي الخبرة كنظر طبيب واحد أو مضاهاة خبير خطوط. ومن جهة أخرى فإننا كمؤرخين إذا التزمنا بمناهج علماء مصطلح الحديث الشريف في تحقيقهم الأحاديث- إذا التزمناها في تطبيقها على وقائع التاريخ، فلن يبقى لنا من التاريخ المكتوب والمروي إلا أقل القليل، وإذا التزمنا التواتر فلن يبقى من وقائع التاريخ عشر معشارها، لن يبقى مثلًا من وقائع القرن العشرين إلا الأحداث التي من نوع تواريخ قيام الحروب وموت القادة وإعلان نشأة الدول.

أكاد أتجاسر بالقول بأن الله سبحانه وتعالى أنعم علينا نحن المسلمين بوقائع الفتنة الكبرى على عهد عثمان بن عفان " ، ووجه كونها نعمة أن

عثمان هو من جمع المسلمين على مصحف واحد، وهو نفسه الذي قام عليه من المسلمين من أفضت قَومَتهم إلى قتله، فكان الخلاف بين هؤلاء وهؤلاء وقتها يبلغ من الجسامة حدَّ قتل أمير المؤمنين، وبقي الخلاف حلقات بعد ذلك حسبما هو معروف ومشتهر، وتوافر لدينا بهذا القيام عنفًا وسعة وشمولًا واستمرارًا، بين مسلمين من جيل الصحابة وحفظة القرآن الكريم، توافر لدينا ما نستطيع به القول باستحالة اتفاق على كذب في أي شأن من شئون الحياة، بل أن يكون هذا الشأن هو نص كلام الله تبارك وتعالى الوارد في المصحف بدءًا بسورة الفاتحة وانتهاء بسورة الناس. فكانت الفتنة الكبرى مما يدعم قطعية ثبوتِ نصِّ كتابٍأُنزل من الغيب، ومنه نتجت أمة الإسلام كلها.

(7)

لو أعملنا مناهج الإثبات القضائي القديمة أو الحديثة، الجنائية أو المدنية، لثبت بها القرآن بأفصح وأقطع مما تثبت به الحقائق الواقعية الأخرى المعاصرة أو غير المعاصرة، مما تقوم به الحقيقة القضائية ذات الحجية التامة، وبرؤية العيان للكافة، مسلمين وغير مسلمين يثبت وجود الكعبة وقبر الرسول، وبالتواتر غير المنقطع على مدى خمسة عشر قرنًا يثبت استمرار بقائهما، وكل ذلك أسانيد معنوية ومادية محسوسة على حقيقة الدعوة الإسلامية، وهي تقوم بدلائل يقبلها ويعملها المنهج الوضعي والعقلي الصرف، وكل ذلك يوفر للحقائق الإسلامية الأساسية ما لم يتوفر مثيل له لأيٍّ من الأديان الأخرى السماوية وغير السماوية، بل أكاد أقول أنه لم يتوفر لأي من وقائع التاريخ البشري قبل البعثة المحمدية.

(8)

ونحن بوصفنا مسلمين، لدينا وحدنا أقدم وثيقة ثبتت ثبوتًا يقينيا بالأدلة والبراهين الواقعية والعقلية، لدينا وحدنا أقدم وثيقة من هذا النوع تؤكد على وجود الأنبياء والرسل السابقين وكتبهم، وتؤكد وجود موسى والتوراه واليهودية، ووجود المسيح والإنجيل والمسيحية، وكلاهما ثابت لدينا واقعًا وعقلا بأكثر مما هما ثابتان واقعًا وعقلا لدى معتنقيهما اليوم.

أردت من كل ذلك أن أوضح أنني عندما أشرت إلى ما يتعين أن يتحلّى به المؤمن من تسليم وتصديق ومن أن يبدأ سعيه الفكري بالمسلمات الإيمانية، لم أكن بهذا أشير إلى الابتعاد عن مناهج التحقيق العقلي والواقعي، ولم أكن أتهرب من إعمال هذه المناهج؛ لأننا نحن المسلمين أكثر من أعملها من ذوي الأديان والعقائد، بل هي في الصميم من ركائز الممارسة الإيمانية لدينا. ولكنني كنت أقصد الإشارة إلى أنه ما من منهج عقلي أعمَلَه الإنسان ويعمله إلا ويعتمد على مجموعة أصلية من المسلمات الفلسفية تشكل لديه المنطق الفكري ونقطة البدء، حتى العلماني وحتى الوضعي وحتى اللاأدري لدى كل منهم من فلسفته مجموعة من المسلمات الأساسية عن أصل المعرفة، بها يبدأ ومنها يجدِل كل مواقفه الفكرية.

وأردت أن أوضح عددًا من الأسس المنهجية العقلية والفلسفية الإيمانية التي تصورت أن أخي سيد دسوقي بدأ منها وأعملها في تفسيره هذه الآيات من الذكر الحكيم.

والقرآن الكريم، يستخرج منه الأصوليون مبادئ علم أصول الفقه بدقتها العقلية الصارمة، ويستخرج منه المفسرون ما يستخرجون من سخاء المعارف الروحية. ونحن أمة خرجت من هذا الكتاب، ولا تزال تنهل منه. والله سبحانه أسأل أن يجعل أمته هذه أمة قرآنية، وأن يبقيها على القرآن.

والحمد لله

نحو تفسير مُلهِم للقرآن الكريم
الآيات الست الأولى من سورة الروم (نموذجًا)[1]

(1)

تأتي هذه الدراسة تفسيرًا للآيات الست الأولى من سورة الروم. وهي تفسير رأت الباحثة فيه جدَّة تستدعي التسجيل؛ لأنها بهذا التفسير لم تقرن نزول هذه الآيات الكريمة بمعارك الروم والفرس، وبما أشارت إليه الآيات من تغلب الفرس أولًا ثم توقع تغلب الروم من بعد، على ما حدث في قابل الأيام وقتها، ولكن الباحثة خرجت من نطاق هذا التفسير الذي رأته تفسيرًا ضيقًا، خرجت إلى رحاب تفسير آخر يتعلق برسالة الإسلام، فإن ما توقعته الآيات الكريمة ليس مجرد تغلب الروم في معركة أتت، ولكنها كانت ترهص إلى تمام تغلب الروم على الفرس، كما ترهص إلى بدء خروج دعوة الإسلام من جزيرة العرب إلى العالم كله بفُرسِه ورُومِه، وتستدل على ذلك بمعاصرة الحدث المشار إليه في الآيات الكريمة إلى حادث الحديبية وإلى بدء مكاتبة الرسول ﷺ للقياصرة والأكاسرة، يدعوهم وأهليهم إلى الدين الجديد القديم الذي بُعث به خاتم الأنبياء والمرسلين، عليه أفضل الصلاة والسلام.

هذا الكتاب هو الكتاب الثاني- فيما أعلم - للباحثة، والباحثة جادة

---

(1) تقديم كتاب: رانيا رجب شعبان، نحو تفسير مُلهِم للقرآن الكريم الآيات الست الأولى من سورة الروم(نموذجًا)، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005.

وتسعى في بحثها إلى استكمال أدوات البحث من حيث المادة ومن حيث المنهج، وهل طُلَعَةٌ لديها القدرة -إن شاء الله- على تركيب الرأي الذي تلمح صوابه، تركيبه من مفردات المادة العلمية التي تبحث عنها وتفتش وتجمعها عن جوانب الموضوع المتعددة. وقد قدم دراستها الأولى إلى جمهور القراء الأخ الصديق مفكرنا الكبير الدكتور محمد عمارة؛ لما رآه في بحثها من قدرات إيجابية تثير الأمل في ميلاد كاتب جاد، وإن هذا الكتاب الثاني يسير على درب سلفه، ويؤكد الظن المستفاد في كاتبته، بما نرجو لها معه التوفيق.

أريد فقط أن أوضح عددًا من الأمور القليلة، ولكنها تبدو مهمة في ظني، فإن القرآن الكريم «نصوص» كله، وهو معانٍ مصوغة في عبارات منها المُحكم ومنها المتشابه، وقد أتت إلينا من خارج الزمان والمكان؛ لنتعامل بها نحن البشر مع اختلاف الأزمنة التي نعيشها، وتنوع الأمكنة التي نحيا فيها. والإحكام والمتشابه في النصوص صيغ بِقَدَر من الله- سبحانه- لتثبيت ما لا يتغير من أحوال البشر، وليسع ما يقبل التنوع والتغيير من أحوالهم. ونحن مشمولون بهذه النصوص، عقائد وأحكامًا ومعاني، ومن هنا يرد التنوع والاختلاف سواء في فقه أحكام العبادات والمعاملات، أو في تفسير ما ورد بالقرآن الكريم مما صيغ الإخبار التاريخي أو القَصّ لوقائع وأحداث.

لذلك نجد تفاسير القرآن الكريم، على أيدي علماء المسلمين عبر القرون، قد تنوعت تنوعًا هائلًا، فثمة تفسير يقترب من القرآن من باب اللغة والبيان، ومنها ما يتناول الآيات من الجانب الفقهي المتعلق بأحكام العبادات والمعاملات، ومنها ما يركز على الجانب الوعظي والتربوي، ومنها ما يؤكد على الجانب الصوفي، ونصوص القرآن فيما تشابه ذات

سعة تقبل تعدد التفاسير وتقبل تنوع الاجتهادات، وفي غير المُحكمات من النصوص، لا يقول أحد بصواب رأي وحيدٍ دون آراء الآخرين، ما دامت النصوص تسع هذه الآراء وفقًا لمناهج الفهم وإدراك المعاني المتفق عليها في علوم الأصول، أقصد علوم أصول الدين وأصول الفقه.

هذه السعة التي تحتملها النصوص في إطار ضوابط العقيدة واللغة، تقبل التعدد والتنوع في التفاسير، مصداق ما قال سفيان الثوري «لا تقل: اختلفوا، إنما قل: توسّعوا»، أقول هذه السعة تسمح لنا بأن نضع التفاسير المشمولة بها جنبًا إلى جنب. فيُزيد التنوعُ فهمَنا للنصوص ثراء ومرونة، ولنا أن نعرف أن ليس من اجتهاد هنا يحل محل اجتهاد غيره، إنما هو اجتهاد يضاف إلى غيره، وإن من إكرام الله – سبحانه – لأي من ذوي الجهود، أن يبارك في عمله بما يبوّء لهذا العمل مكانًا مع ما بقي من أعمال السابقين، بوصفه لبنة تضاف إلى لبنات وتنتظر المزيد.

(2)

كانت الباحثة موفقة جدًا في ظني، عندما وصلت في فهمها لآيات سورة الروم، بين استقرار الدعوة الإسلامية في جزيرة العرب وبين الخروج بها إلى آفاق العالم المحيط. ودلالة الاستقرار هي صلح الحديبية ودلالة بدء الخروج بالدعوة هي كتابات الرسول (صلى الله عليه وسلم) للملوك والأمراء، وهذا الوصل الزماني وصل طيب، يفيد من الدلالات في الدعوة الإسلامية ما أوضحته الباحثة في بحثها، بحسبانها استخلاصات سائغة.

واستطرادًا في هذا الحديث، أود الإشارة إلى ما كنت قد ذكرته في محاضرة لي بنادي القضاة في أول ديسمبر سنة 2002م عن صلح الحديبية، ونُشِر ملخصه في مجلة القضاة في ديسمبر سنة 2002م، إذ حاولت أن أعرض لدلالة حادث الحديبية في سياق تاريخ الدعوة الإسلامية بدءًا من

الهجرة، ففي السنة عينها عدل القرآن بالمسلمين من أن تكون قبلتهم في صلاتهم جهة المسجد الأقصى، عدل عن ذلك فصارت القبلة إلى المسجد الحرام في مكة.

أقول إن العدول بالمسلمين في قبلتهم عن المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام بمكة، كان إعلانًا جهيرًا في ظني بأن الإسلام لابد عائد إلى مكة، التي تركها الرسول الكريم، وهو لابد عائد إليها فاتحًا، فما كان القرآن الكريم ليوجه قبلة المسلمين في صلواتهم وفي ركوعهم وسجودهم إلى بيت يكون بيتًا للأوثان على الدوام.

وكان توجيه المسلمين في عبادتهم لله-سبحانه- إلى المسجد الحرام يعني وجوب تطهير البيت الحرام من كل شرك بالله، ومن كل الرموز والرسوم والطقوس التي تعني الشرك بالله أو تشير إلى ذلك، ولن تتطهر الكعبة من الأوثان إلا بفتح يفيد انهيار عبادة الأوثان وإعلان لفظ الجلالة الواحد الأحد، وسواء في ذلك أن يتم الفتح بالسلم أو بالحرب.

وبعد السنة الأولى للهجرة يرِدُ استقرار دولة المدينة، كما ترِدُ الغزوات، بدر ثم أحد، ثم دومة الجندل، والخندق وغيرها، وتقررت أسس الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي تُنظَّم بها الجماعة السياسية ويشتد بها تماسكها مع مكافحة خصوم هذه الجماعة من قوى الوثنية ومن غدر يهود المدينة أيضًا، ثم ترِد غزوة بني كيان وبني قرد وبني المصطلق، ثم القضاء على فتن المنافقين وفي مقدمتهم عبد الله بن أُبيّ، وكل ذلك انْبَنت به المنعة للمسلمين وقويت به شوكتهم.

ثم في السنة السادسة من الهجرة بدأ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يحشد للعمرة، وبدأ حادث الحديبية، لم يكن حربًا وإنما كان سلمًا، كانت عمرة احتشد لها ألف وأربعمائة مسلم بملابس الإحرام

ومعهم الهدي؛ لأداء فريضة فرضها الإسلام وتفرضها أديان للعرب غير المسلمين. وكانت مكة من قبلُ مدينةً مفتوحة للحجيج والمعتمرين من مختلف أديان العرب، وطلب المسلمون من غير المسلمين الخروج معهم في هذه العمرة، وكل ذلك ليثبت المسلمون أنهم يطالبون «بحق» الاعتراف العربي بهم بوصفهم أصحاب ديانة من الديانات الموجودة. كان ذلك ممارسة للوجود الشرعي في مجتمع ديني عربي لم يكن اعترف بعدُ بالإسلام بوصفه من الأديان الموجودة.

لم يكن ذلك حربًا بل كان فعلًا سلميًا، ولكنه مع سلميته فهو هجوم يتوجه به المسلمون إلى مكة وإلى الكعبة؛ ليكون لهم حق الوجود بها في إطار الأعراف والنظم السائدة من قبل، لم يكن ذلك دفاعًا ولكنه كان خروجًا إلى المواجهة، ولم يكن تقلصًا ولا انكماشًا إنما كان نموًا وامتدادًا. وكان من شأن هذا المسعى أن يجبر قريش في مكة على الرضوخ والانصياع بقبول عمرة المسلمين والاعتراف بدين الإسلام، أو تكون قريش خارج إطار ما استقر من أعراف ونظم تدعي حمايتها والدفاع عنها. لذلك تفكك موقف القرشيين؛ لأنهم لا يستطيعون أن يتنكروا لمبدأ حرية السعي إلى مكة والحق في الطواف لذوي الأديان المختلفة وللقبائل المختلفة. وكان سعي المسلمين لكسر طوق الحصار بوصفهم أصحاب دين، وإجبار قريش على التسليم لهم بما هي زعيمة أنها تحميه لصالح العرب وعقائدهم.

وفي البداية أرسلت قريش جيشًا ليصد المسلمين عن الاقتراب من مكة، وجعلت على رأسه خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل، فتفادى المسلمون هذه المواجهة؛ لأنهم لا يقصدون المواجهة العسكرية، إنما كانوا يكتفون بالمواجهة السلمية، ويحرصون على ألا يتجاوزها الموقف.

وبهذا التفادي عدل المسلمون عن طريقهم وساروا في درب حتى بلغوا الحديبية. وهي من ضواحي مكة وفي نطاق حرمِها.

كان الأمر كله مرسومًا بقدر الله-سبحانه- وأن ناقة الرسول ﷺ المسماة القصواء، لما بلغت الحديبية بركت ولم تقُم «ولما حاول البعض أن يستحثها فنبههم الرسول أن «حبسها حابس الفيل». إن ما حبس فيل أبرهة عن الوصول إلى الكعبة لهدمها هو قدر الله-سبحانه- النافذ في خلقه، وذلك لحكمة عقيدية تتعلق ببقاء البيت الحرام الذي سيكون كعبة لأتباع دينه الخاتم. بعد بضعة عقود من السنين، هذا الحابس ذاته حبس القصواء ناقة الرسول الخاتم عن أن تجُوزَ الحديبية إلى بيت الله الحرام.

والحكمة جليَّة في حبس المسلمين من أن يصلوا إلى الكعبة في عامهم هذا؛ ذلك أن الأوثان كانت موجودة بالكعبة ومحيطة بها، وما كان لرسول الله ﷺ الذي بُعِث بالحنيفية وبعقيدة التوحيد أن يصل في ذلك الوقت إلى البيت العتيق ويطوف به وفيه الأوثان والأصنام، والرسول الكريم قبل البعثة النبوية لم يحدث قط أن طاف بوثن، فما بالنا بعد البعثة بتسعة عشر عامًا بعد أن ظهر الإسلام واعتزّ. وما كان يمكن في شرْعَة عقيدة التوحيد المطلق والتنزيه الكامل أن تمارس شعيرة الطواف إلا بعد أن تحطَّم الأصنام.

الناقة حُبست بقدر الله، وقريش صممت على ألا تتم عمرة المسلمين في ذلك العام، وأن يُمكَّن المسلمون من العمرة في عام لاحق، وأنهم فيما منعوا وفيما أجازوا مستقبلًا كانوا ينفذون مشيئة الله وقدره بألّا يعتمر محمد بن عبد الله وأصحابه في عام وجود الأوثان بالبيت، وأن يفعلوا ذلك بعد فيما لم تحسب حسابه قريش.

لا يتسع المقام في ذكر تفاصيل ما جرى، ولكن الملاحظ أن إرادة قريش في صد المسلمين تفككت وجرت المفاوضات، ذهب من قريش

«بديل بن ورقاء» الذي اقتنع بسلمية المسلمين في سعيهم، و «الحليس» الذي رأى الهدي سبعين بدنة مع المسلمين فاقتنع بسلمية سعي المسلمين و «عروة بن مسعود»، وذهب «عثمان بن عفان» من المسلمين إلى قريش فاحتجزه القرشيون ثم أطلقوه وهو من هو مكانة بينهم وعصبية. وسعت قريش للصلح، وأتم المفاوضة عنها «سهيل بن عمرو». وأنتجت صلحًا رضيه الرسول ﷺ وأمضاه، وعارضه بعض صحابة الرسول ﷺ ومنهم «عمر بن الخطاب»، ووافق «أبو بكر» عليه تصديقًا منه لرسول الله ﷺ وإيمانًا بنصر الله له واطمئنانًا إلى ذلك، دون أن يظهر من قوله معرفة بوجوه النفع السياسي للمسلمين من شروط هذا الصلح.

أنتج الصلح هدنة عشر سنوات بين الطرفين (أو سنتين كما قال البعض) ونص على شروط ما يسمى بلغة السياسة الجارية في عصرنا الحاضر باتفاقيات حسن النوايا بغير سل للسيوف أو مكر أو خداع أو غير ذلك، وأن من أحب أن يحالف محمدًا من القبائل دخل في حلفه، ومن حالف قريشًا منهم دخل في حلفها، ثم نص الاتفاق على أن من جاء رسول الله ﷺ من القرشيين بغير إذن قريش رده الرسول إليهم، ومن أتى قريشًا من المسلمين لم يردوه إليه، ورأى «عمر بن الخطاب» في ذلك غبنا بالمسلمين، كما رأى غيره ذلك أيضًا.

والحاصل أن الصلح لم يكتفِ بأن جعل الإسلام دينًا معترفًا به بين العرب، ولم يكتفِ بأن جعل قريشًا تعترف بحق المسلمين في الحج وفي ممارسة شعائر دينهم في البيت الحرام، إنما جعل ذلك نصًا مكتوبًا توقعه قريش وجعل قريشًا تعترف بالمسلمين بوصفهم قوة سياسية وليس بوصفهم أصحاب عقيدة دينية فقط، آية ذلك أن الصلح نص على حق المسلمين في التحالف مع من يرضى بحلفهم من القبائل تمامًا مثل حق

القرشيين على أن يتحالفوا مع من ينضم إليهم من قبائل العرب.

ومن جهة أخرى، فإن النص على ألَّا ترد قريش من يأتيها من المسلمين مرتدين، كان في حقيقته في صالح المسلمين حتى لا يبقى بينهم مرتد عن الإسلام يفسد تماسك جماعتهم، كما أن النص على أن يرد المسلمون من يأتيهم من قريش مؤمنًا بالإسلام، كان أيضًا في صالح المسلمين؛ لأن المسلمين دخلوا في اتفاق سلام لسنوات بما يحتم عليهم احترامًا للمواثيق ألا يشنوا غارات على القرشيين ومن حالفهم، وقبول المسلمين من يأتيهم مؤمنًا بدينهم من القرشيين يُخضِع هؤلاء المحدثين لذات الالتزام باتباع سبل السلام، أما رفض المسلمين قبولهم في جماعتهم، فقد أبقى هؤلاء في طريق وسط، لا هم مع قريش ولا هم ملتزمون بمهادنة قريش، ومكَّنهم هذا من مناوشة القرشيين بغير تبعة لأفعالهم تقع على عاتق الجانب الإسلامي، وصاروا قوة إسلامية غير مقيدة بالمواثيق.

وكل هذه الآثار التي أدركها الرسول الكريم ﷺ لم يدركها صحابته أنفسهم وقتها، الصحابة رأوا الاتفاق، أما الرسول فقد رأى ما بعد الاتفاق بمثل ما تعلمنا سورة الكهف عن قدرة «العبد الصالح» عندما كان يرى ما بعد الخطوة التالية، مسوقًا في ذلك بقدر الله. وبهذا كله أمكن للإسلام أن ينتشر بين القبائل بغير عائق، وأن يواجه المسلمون يهود خيبر فيطهرون جزيرة العرب، وأن تمتد دعوة الإسلام إلى خارج بلاد العرب.

هذا ما اخترت أن أقدم به كتاب الباحثة الفاضلة؛ ليكون تمهيدًا لما أثبتته في البحث من نظرات تضيف بها إلى تفسير آيات سورة الروم ما يساعد على فهم جوانبها ويغني فهمنا لها.

جزى الله الباحثة خيرًا فيما تقدمه إلينا من اجتهادات جادة، ونرجو لها المزيد من التوفيق والفلاح إن شاء الله.

الشريعة والحداثة:
مبحث في جدل الأصل والعصر[1]

الكتاب الذي أُعِد له هذا التقديم من الكتب القليلة التي طرقت هذا المجال، مجال النظر والدراسة في حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين، وأنا لا أقصد بذلك الخصوص السوداني، إنما أشير إلى عموم الحركة الفكرية العربية في أقطارنا كلها.

إننا اعتدنا على التأريخ لحركة الفكر في مجالات عديدة، فمنها الفكر السياسي وتطوره والفكر الاجتماعي، وندرس تاريخ الأدب والشعر وغير ذلك من مجالات الأنشطة الفكرية، أما عن المجال التشريعي والقانوني والقضائي، فنجد أن الدارسين يبتعدون في الغالب عن هذا الأمر، ورجال القانون والتشريع يركزون همهم في الدراسات القانونية المتعلقة بالنظرية القانونية وتطبيقاتها ويتابعون الأحكام والفتاوى، أي أنهم يمارسون العمل الفكري القانوني دون إدراك الحاجة إلى استشراف نظرة تاريخية تظهر الحركة العامة لهذا المجال.

ورجال التاريخ والفكر الاجتماعي، لا يدركون أن النشاط القانوني والتشريعي هو نشاط في مجال من مجالات الفكر الاجتماعي وأنه يحتاج إلى شمول النظر التاريخي له، كما أن وسائلهم في دراسته محدودة في الغالب لعدم الوقوف على الجوانب النظرية العلمية والفنية لهذا المجال، لذلك نلحظ أن هذا المجال يكاد يكون متروكًا من ذوي التخصص العلمي

(1) تقديم كتاب دكتور عبد الله علي إبراهيم، الشريعة والحداثة: مبحث في جدل الأصل والعصر، تقديم طارق البشري، القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع،2004.

الفني الخاص،أو من ذوي النظر التاريخي الاجتماعي العام، على السواء.

لذلك نلحظ أن مادة القانون في كليات الحقوق عادة ما تقتصر دراستها على النظرات العامة لنشأة النظام القانوني في العالم، أو تعطي نظرات عامة للمسار القانوني في العصر الحديث، دون أن تستند إلى دراسات متخصصة وإلى جهود بحثية وتحليلية علمية تصل البناء القانوني والشرعي بالأوضاع المعيشة تاريخيًا ثقافيًا واجتماعيًا سياسيًا، كما نلحظ أيضًا أن المذاهب القانونية ونظريات القانون إنما تُطرح مجردة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية التي رجَّحت سيادة مذهب قانوني على غيره أو تعديلًا في الخيارات النظرية والمذهبية.

ومن جهة أخرى، فإننا نلحظ أيضًا على كتب الفقه الإسلامي المعاصرة، أن الغالب الأغلب منها تقيم بناءها العلمي على كتب السلف من حيث المادة والآراء ومن حيث الأمثلة التي تُضرب، رغم أن أحكام المحاكم الشرعية المعاصرة وفتاوى المفتين الإسلاميين المعاصرين كثيرة جدًا، وهي منشورة في كتب ودوريات متاح معرفتها للباحثين والدارسين، ويبدو أن كل ذلك عزل دراسة القانون والتشريع، كما عزل دراسة اجتهادات الفقه الإسلامي المعاصرة عن وجوه المعارف الاجتماعية والتاريخية المحيطة.

ومن هنا ترِدُ هذه الدراسة التي بين أيدينا في مجال معرفي نحن في أشد الحاجة إلى أن تتجه إليه جهود الباحثين الذين يجمعون بين دقة نظر المتخصص في الفرع المعرفي المدروس وبين شمول نظرته الثقافية العامة، شريطة أن يتوافر النظر الموضوعي مجموعًا ومضافًا إلى موقف الانتماء الوطني، من حيث أن الوطن هو جماعة سياسية وتكوين ثقافي وترابط تاريخي ومصالح اقتصادية.

وقد بدا لي توافر أركان ذلك في الدراسة التي بين أيدينا، ومن هنا

يجئ شعوري بالحماس لها. فما أحوجنا إلى مثلها تصدر من مثل كاتبها، ويمتزج فيها التشريع مع التاريخ السياسي مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية مع الأسلوب الأدبي الرصين.

***

كلنا في بلادنا العربية والإسلامية، عرفنا القانون الوضعي الغربي مع التغلغل الاستعماري، وعرفنا تقلص التشريع الإسلامي مع تقلص السيادة الوطنية لبلادنا، وجرى ذلك على مدى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حسبما مكنت له الأحداث السياسية. ولكن ما يميز السودان في هذا الاتجاه العام هو في ظني عدد من الأمور، أولها أن السودان كان أبعد نسبيًا عن التأثر المباشر السريع بما يحدث في الدولة العثمانية على مدى القرن التاسع عشر، إذ كانت غزت العثمانيين بالتسرب أنماط من القوانين الغربية فيما عرف بمرحلة «التنظيمات» من أول ما أعلن «خط خلجانة» في 1839 مع بداية حكم السلطان عبد المجيد الأولحتى تولى الحكم السلطان عبد الحميد الثاني في 1876.وفي هذه الفترة أدخلت قوانين مأخذوة من المصدر الفرنسي، قوانين جنائية وتقنين تجاري وقوانين للأراضي، وإنشاء المحاكم النظامية البعيدة عن المحاكم الشرعية، محاكم مدنية وتجارية وجنائية. وكل ذلك كانت تتأثر به، ويُطبق في البلاد التي كانت تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، وبخاصة بلاد الشام والعراق وغيرها.

وإذا كانت مصر ذات استقلال داخلي نسبي منذ معاهدة لندن في 1840، إلا أن القوانين الغربية غزتها مع مجالس الأحكام ومع الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة التي قننت قوانينها أخيرًا من التشريعات الفرنسية في 1875 ثم تمت السيطرة القانونية الغربية على مصر مع الاحتلال البريطاني الحاصل في 1882، وذلك بدءًا بالسنة التالية للاحتلال، وكانت التشريعات

الغربية فيها مأخوذة من النظام اللاتيني المطبق في فرنسا.

أما السودان فقد بقي محكومًا بالشريعة الإسلامية بغير تحدٍ لها ولا مزاحمة حتى احتله الإنجليز في 1899. ومن جهةأخرى، فإن الوافد الغربي في التشريع الذي وفد إليه وفُرِض عليه مع الاحتلال البريطاني كان تشريعًا إنجليزيًا آتيًا إليه من الهند، كما يعلمنا الكتاب الذي بين أيدينا، وهذه تجربة لنوع تشريع غربي متميزة تمامًا عن تجارب مصر والشام وتركيا والمغرب العربي، مما كانت تشريعاته الوافدة فرنسية المورد.فتجربة السودان هنا تجربة فريدة ومهمة؛ لأنها متميزة.

ومن جهة أخرى، فإن السودان على مدى تاريخ المرحلة الحديثة التي نتكلم عنها، متميز أكثر من أي من بلادنا العربية الأخرى بأن الدولة المركزية فيه أضعف نسبيًا من التكوينات الشعبية والأهلية للمواطنين، وأن الجامع الأساسي للسودان في ظروف الكثرية البشرية والجغرافية الحاصلة هو تكويناته الأهلية أكثر مما هي الدولة المركزية. وينتج عن ذلك في ظني أن فرض التشريع المكتوب على الشعب من جانب السلطة المركزية يكون أقل فاعلية بما لا يقارن بإمكان فرضه على الشعب المصري مثلًا من جانب سلطته المركزية؛ ولذلك كان فرض تشريع مكتوب على الطريقة الفرنسية كما حدث في التنظيمات العثمانية أو التقنينات المصرية، ما كان يكتب له فاعلية قط وهنا وجه اختلافآخر يتميز به السودان في هذا الشأن.

ونحن هنا في مجال تنوع الوسائل والأدوات للوصول إلى ذات الأهداف، فالاستعمار لابد أن يحكم حتى تتحقق استعماريته، ولكي يحكم لابد أن تسود مرجعيته وأصول شرعيته مهما كانت غريبة عن المجتمع المحكوم وعن الشعب المراد تحقيق السيادة عليه؛ لأن القانون الأجنبي يحقق السيادة الأجنبية، والخضوع للقانون الأجنبي والاحتكام

إليه هو إقرار بالخضوع للغريب، أو أن الغريب لم يعد غريبًا.

فنحن في هذا المجال المدروس، أمام خصوصيات وطنية سودانية، وأمام خصوصيات استعمارية غربية أيضًا، وهذا يعطي الدراسة مذاقًا خاصًا وتفرُّدًا، ويكسب القارئ لها غنى في التنوع وإدراك فروق التجارب وموافقات الأهداف.

تظهر هذه الدراسة وضعًا عامًا نلحظه جميعًا في بلادنا العربية، إن إقصاء الشريعة الإسلامية من النظام القانوني المطبق في بلادنا، هذا الإقصاء الذي جرى مع الهيمنة الاستعمارية الغربية، ومع فقد بلادنا استقلالها لصالح المصالح الاستعمارية الغربية، هذا الإقصاء بقى في غالب بلادنا وبقى له المهنيون المدافعون عنه والمفكرون الزائدون عنه، بعد الاستقلال وخروج الأجنبي المحتل وتحقق التحرر السياسي. وهذه الظاهرة لها امتداداتها المتعددة الجوانب في المجالات الفكرية المختلفة، وفي مجالات مؤسسية متعددة. إن الاستعمار يزول ولكنَّ آثارًا له تبقى ويذود عنها بعض من أهالينا.

شبيهٌ بذلك مثلا، موضوع التجزئة السياسية، فمع وفود الاستعمار أحدثت سياسته تجزئة وتقسيمًا لأوطاننا، وبخاصة في بلاد الشام مثلًا وفي العديد من البلاد العربية والأفريقية، ولكن عندما ذهب الاستعمار، بقيت الحدود الاستعمارية والتقسيمات القطرية على حالها، ووُجِد من بيننا من يدافعون عنها باعتبارها واقعًا محليًا جديدًا.

ليس مطلوبًا طبعًا ولا ممكنًا ولا هو مما يكون محققًا لمطالبنا أن نعود إلى ما كنا عليه قبل الاحتلال الأجنبي، ونحن نعرف ونقر أن من أسباب الاحتلال الأجنبي لنا عندما حدث ما كان يرجع إلى ما كنا عليه من أحوال، ولكن المقصود أن إرادة الاستقلال لا تتحقق كاملة إلا مع الإدراك الثقافي

والحضاري المتميز، وهذا ما نلحظه مثلًا لدى أبناء الحضارات المختلفة في العالم، كالصين واليابان وغيرها، كما نلحظه داخل شعوب الحضارة الغربية ذاتها مثل الفرنسيين إزاء الأمريكيين ومثل الألمان وغيرهم.

ونحن لدينا من التراث الفكري الإسلامي ومن الغنى التاريخي ومن مرجعيات المعتقد الواحد ما تبلورت به ذاتية ذات منعة، وهي لازمة للشعور بالتميز الذي يمكن لإرادة الاستقلال. وكل هذا الذي لدينا هو فكر وثقافة وأصول نظم ومرجعيات قابلة للتطوير ولانبعاث مستجدات لما نواجهة من تحديات ونسعى إلى تحقيقه من استجابات إيجابية. ونحن قادرون على استيعاب ما ينفعنا من جديد ومُستحدَث داخل إطار المرجعية الشرعية والفكرية المميزة للجماعة الوطنية.

ومع حسن حظ السودان وشعبه، أن الوضعية الغربية في الفكر والثقافة وفي النظم القانونية، لم تقوَ ولا قوي رجالها بين الوطنيين المثقفين في السودان، بمثل ما قويت وقوي رجالها فكرًا وتنظيمًا ومؤسسات في بلاد عربية أخرى، ومنها مصر. ولذلك فإن حراس الإرث الاستعماري من الوطنيين–بتعبير الدكتور عبد الله علي إبراهيم– هم في السودان أقل منهم كثيرًا في بلادنا العربية الأخرى، وأن صلة الحركات الوطنية السودانية بالمرجعية الإسلامية على المستوى الشعبي والرسمي لم تكد تنفك في الغالب من التاريخ السوداني الحديث.

وعلى كل حال، فإن معضلة ما أسميته في كتابات أخرى «العلماني الوطني» تكمن في توزعه بين الانتماء الوطني لبلده وجماعته ضد السيطرة الأجنبية، وبين جنوحه الفكري إلى مرجعيات لا تنتمي عقيديًا وتاريخيًا للجماعة السياسية التي ينتمي إليها وينحاز. ولكن ظني أنه ما بقي على وطنيته السياسية فإن التقارب الفكري والتنظيمي آت بعد

ذلك لا محالة، وهو يتوقف على ما يبذله المفكرون الإسلاميون من جهود للرد على التحديات بما ينفع الوطن، كما أن ثمة جهودًا لابد أن يبذلها العلماني الوطني للمزيد من الفهم وتوسيع المعارف بالنسبة لثقافته التراثية.

إن أهم ما يعوق العلماني في بلادنا-ما بقي وطنيًا- عن إدراك ما تتيحه لمجتمعه الثقافة الإسلامية-مرجعية وتراثًا، من إمكانات الاستقلال والنهوض والتنمية والمساهمة الفذة في الحضارة العالمية، إن أهم ما يعوقه عن إدراك ذلك هو نقص معارفه التراثية، ذلك أنه عرف من فكر الغرب وتثقف منه بأضعاف ما عرف وتثقف من موروثه الثقافي.

وكثيرًا ما أفكر في مراجعاتي القانونية والفقهية، سواء في فقه الشريعة الإسلامية أو في فقه القانون الوضعي الذي صرنا نطبقه في بلادنا، كثيرًا ما أفكر، ترى لو كانت جهود هذه العقول الفذة التي صرفت كل طاقتها لاستزراع القانون الوضعي في بلادنا، لو أنها توجهت بجهودها وطاقتها لدعم حركة التجديد في الفقه الإسلامي على مدى القرن ونصف القرن الماضي؛ لكنا وفرنا ما تبدد من جهود، وكنا قدمنا للعالم مدرسة في الفقه ذات شأن شديد الإلفات. ولكن كان شرط ذلك أن نكون مستقلين، وهو ما لم نكنه. وقد كان من الطبيعي أن يكون هدف المعتدين المحتلين أن يصرفونا عن شأننا وأن تتبدد جهودنا وأن نتنازع ونتخالف.

ورغم ذلك فقد أمكن لحركة التجديد في الفقه الإسلامي أن تنمو وتتطور على مدى القرن العشرين، من خلال الاجتهادات وأحكام المحاكم الشرعية فيما كان بقي لها من اختصاص، ومن خلال فتاوى المفتين والبحوث العلمية في الجامعات وكليات الحقوق والشريعة،

ومن خلال المؤتمرات الفقهية والدراسات المقارنة، ومن خلال ما قنن من هذه التشريعات فيما أتاحت الأوضاع السياسية والتاريخية تقنينه في بلادنا.

***

وأتصور أن تجربة السودان في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية منذ العمل بها، وعلى مدى عقدين من السنين حتى الآن، مما يكون له شأنه في تراكم الخبرات العربية والإسلامية في هذا الشأن. ومن هنا يبدو وجه أهمية أخرى للدراسة التي بين أيدينا، لأنها تفتح الطريق، أو بعبارة أخرى تفتح الشهية للمزيد من النظر والتأمل.

وإن الظروف التاريخية والأوضاع السياسية التي عاد فيها تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان سنة 1983 مما عرضت له هذه الدراسة الطيبة، إن ذلك قد يكون ألقى ظلالا من الشكوك حول بدء هذه العودة وأسلوب استغلالها لأهداف سياسية آنية وقتها، ولكن في ظني الذي يكاد يترجح إلى درجة اليقين، أن الأحداث الكبرى لا تصنعها أسباب صغيرة. وأن مسألة العدول عن نظام قانوني إلى نظام آخر لا يطيق حمله إرادة حاكم يريد أن يمد من عمر حكمه أيامًا أو سنين، إلا أن يكون في ذلك استجابة لدواعٍ أكبر كثيرًا تتعلق بأصل التكوين الحضاري والاجتماعي والعقيدي للأمة.

لقد قيل في مصر مثلًا، عندما ألغت حكومة الوفد في 1951 معاهدة الدفاع المشترك مع بريطانيا وأعلنت بذلك بدء الكفاح المسلح ضد القاعدة العسكرية البريطانية، قيل إن الحكومة أرادت بذلك أن تطيل بقاءها في الحكم، والظن أنه كان ذلك من أسباب اتخاذ هذا القرار، ولكن أي حكومة لا تفكر في إجراء كهذا، إلا إذا كان ذا تأييد شعبي، وأن

يتعلق بالمصالح العليا لهذا الشعب ويستجيب لها ويحقق مطلبًا تاريخيًا عميق الجذور.

إنه من الناحية المنهجية، يمكن القول إن الحدث الكبير يحدث نتيجة تجمع العديد من العوامل والعناصر، ولا يرد إلى عامل واحد، وهو يقع إراديًا عندما تلتقي هذه العوامل، ومنها ما يتعلق بالواقع التاريخي والاستجابة لتحدياته، ومنها ما يتعلق بالأهداف العليا والمصالح العليا للبلاد وموجباتها، ثم إن منها مستوى أقل يتعلق بالسياسات الخارجية وموازين القوى من التيارات المختلفة، متعارضة أو متوافقة، ثم منها مستوى أقل يتعلق برغبات الحكام أو صانعي الحدث من القيادات وطموحاتها وعلاقاتها بغيرها. ونحن عندما نحلل الأحداث، يتعين أن نرد أصل الحدث إلى أسبابه العميقة، ثم نرد ما لابسه من أوضاع آنية وتطبيقات لحظية إلى ما يتعلق بمستواها من أوضاع متغيرة ونسبية. ولا نرُد أصل الحدث الكبير إلى مجرد الرغبات الذاتية لحاكم أو قائد. وإذا حقق استقلالَ بلدٍ ما حاكمٌ مستبد ما، فلا نرُد واقعة الاستقلال إلى مجرد أنها من سياسات الاستبداد. إنما نحفظه ونصونه باعتباره محققًا للطموحات العليا، ونبذل جهدنا لتنقيته من أوزار المستبدين وشوائب سياساتهم.

***

إنني أقصر حديثي على الموضوع العام الذي عالجته الدراسة باقتدار وبموضوعية تستدعي التقدير، وأتكلم عن المشترك الثقافي التاريخي وعن المشترك الوطني العام، وأجد الدراسة قد أوفت بالمطلوب، وقدمت إلى القارئ العربي ما ينفعه ويغني نظراته وخبراته السياسية والثقافية، من موضوع هو في ظني من أهم الموضوعات الثقافية والنظامية التي ينبغي

أن تشغل وعينا الاستقلالي والحضاري وسعينا لدعم قوى التماسك في الجماعة السياسية لدينا.

إن حديثي هنا لا يتصل بالجانب السياسي المباشر وتعليقات المؤلف بشأنه، حيث الشخصيات والحركات الحزبية، وأهل السودان أدرى بشعاب السودان في هذا الشأن، وهم أعرف بتفاصيل المسارات السياسية والبدائل المتاحة أمامهم والإمكانات الواقعية الخاصة بهذا الأمر، وذلك بموجب المعايشة وحجم المعارف المتاحة في كل حين وفي كل لحظة.

والحقيقة التي أستطيع أن أعبر عنها هنا، أن قراءتي لهذا الكتاب أمتعتني إمتاعًا معرفيًا وفكريًا وثقافيًا عامًا، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

مقاصد العمل الخيري
والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماع[1]

ألحظ في الدكتور إبراهيم البيومي غانم، من متابعة أعماله البحثية، أنه يختار من الموضوعات ما يكون له وجوه اتصال بأعماله البحثية السابقة؛ تفريعًا عليها، أو تأصيلًا لها، أو استطرادًا لما تترابط به من وجوه النشاط الاجتماعي ذات الصلة، ومن هنا يرد أثر مهم لبحوثه يتعلق بتراكم المعارف، فكل بحث له يستفيد مما سبق، كما إنه يغذي سوابقه بإضافة جوانب أخرى لها. وهو في هذا المجال البحثي بدأ بدراسته الكبيرة عن «الأوقاف والسياسة في مصر»، ثم تلاها بدراسات أخرى تتعلق بتمويل الوقف وإدارته، وبقوانينه وتشريعاته الحديثة، وبالمجتمع الأهلي وأنشطته، وغير ذلك مما يتصل اتصالَ تكاملٍ وترابطٍ بسوابقه.

وبهذا النهج يتكلم إبراهيم هنا عن مقاصد العمل الخيري الإسلامي ومشاكل تطوره، وهو بهذا لا يخرج عن السياق المتصل باهتماماته، إنما يغوص فيها ويصعد بها إلى مجال «المقاصد». والمقاصد في ظني وظن غيري هي لب الأصول، سواء في الفقه الإسلامي، أو في النشاط الاجتماعي الواقعي أيضًا؛ لأنها تتصل بأصل الدوافع للسلوك الإنساني الذي نحكم عليه بالحسن والقبح، هذا من الناحية الفقهية، ولأنها تتصل

(1) تقديم كتاب: د.إبراهيم البيومي غانم، مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية،2010.

بأصل الدوافع التي تحرك العطاء الإنساني الخاص المبذول من أجل النفع الإنساني العام، وهذا من الناحية الاجتماعية.

يعترض مؤلف هذا الكتاب على أن نبقى أسارى التاريخ والاجتهادات الفقهية السابقة، ويتساءل: لماذا تبقى نظريات الفكر الإسلامي- وهي عملاقة- مُقصاة عن حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية العامة. ويتساءل: كيف نُفعِّل نظرية مثل نظرية المقاصد في بناء السياسات وصنع القرارات؟ وهو سؤال مهم رغبت بذكره الآن لا أن أجيب عليه؛ وإنما لأبرزه ليستقر في ذهن القارئ، وليبقى مجالًا للتأمل والتفاعل.

وفي ظني أن المشكلة ترد دائمًا عندما يتحول «المنهج» إلى «مذهب»، سواء في الفكر الإسلامي ومدارسه، أو في الفكر الغربي ومدارسه. فليس الجمود خاصة من خواصنا الفكرية الإسلامية ولا الشرقية. وقد لاحظنا ما صنعه الجمود الذي أصاب الماركسيين رغم أنهم يبدأون بالإيمان بأنه ليس من أمر ثابت على الإطلاق، ومع ذلك أمسك الجمود بتلابيب الكثير منهم، نظمًا وأحزابًا ومفكرين؛ حتى أوقع بهم.

وأقصد بـ»المنهج«: الطريق، أو الأسلوب الذي يتبع في الصدور من مقدمة ما وصولًا إلى نتائج ملموسة، فالمنهج هو طريقة تناول أو أسلوب ممارسة، سواء في الفكر أو في الفعل الواقعي. أما «المذهب»: فأقصد به مجموعة النتائج، والأحكام والتقريرات التي توصل إليها أعمال منهج معين لدى واضع هذا المنهج، أو توصل إليها نظام ما خلال مرحلة ما. وتحويل المنهج إلى مذهب يتعدل به الموقف من ممارسة أسلوب للوصول لنتائج متعلقة بواقع مغاير، إلى الالتزام بمجمل من نتائج أسفرت عنها الممارسة في واقع سابق.

وإذا طبقنا ذلك على «السلفية» مثلًا في الفكر الإسلامي، عندما طبقت

بوصفها منهجًا، أي أسلوب تناول، فقد كانت تعني العودة إلى الأصول الأولى للفكر الإسلامي، وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة- بحسبان أنهما الأصلان الوحيدان الملتزم بهما- وبذلك يتخفف الباحث من مجمل النتائج التي طبقت بها أحكام القرآن والسنة في مراحل التاريخ السابقة، بوصفها نتائج ملتزم بها، وتصير لديه مجرد سوابق تطبيقية يستعين بها في الفهم، ولا تقيده بالتزام، ويكون في مكنة الباحث أن يتناول أحكام القرآن والسنة بحسبانها أحكامًا نزلت بإلزامها في إطار الواقع الذي يحياه الباحث دون واسطة بينها وبينه، وهذا يعتبر تجديدًا، والسلفية بذلك- وعلى هذا النحو من التعامل- تكون منهجًا تجديديًا وتطوريًا. وهذا ما صنعه ابن تيمية وابن القيم، كما صنعه محمد بن عبد الوهاب من بعدهما في نجد، وصنعه الشوكاني في اليمن، ورشيد رضا في مصر والشام. أما الأخذ بنتائج أي من هؤلاء فهو تجميد لا تجديد بحسبانه يحوّل المنهج إلى مذهب.

وقد قصدتُ من قبل في سياق الأمثلة المضروبة أن أسوق مثلًا للجمود يمكن أن يرد من الماركسية التي لا تعترف نظريتها بأن شيئًا ما ثابت في الكون كله، وكيف تجمدت عندما تحولت إلى «مذهب»، أي إلى مجموعة من النتائج المتحققة في السابق، والتي تكون واجبة الالتزام في الحاضر وفي كل حاضر، وأن أسوق مقابل ذلك مثلًا للتجديد يمكن أن يرِدُ من السلفية التي تؤكد في مصدريتها على أن ثمة أصلين ثابتين لا يتغيران ولا يتعدلان، ومع ذلك فعندما تطبق-هذه السلفية- بحسبانها منهجًا يتخفف من تجارب السابقين بوصفها تجارب ملزمة وواجبة الاتباع تكون منهجًا، تعين على تجديد الأحكام مطبقة على واقع مغاير. والعكس يحدث سواء في هذا النسق الفكري، أو في ذلك النسق.

لذلك فنحن عندما نتساءل عن كيف نجدد في أحكام ما، أو نفعل أمرًا ما؟، علينا ألا نكتفي بالدعوة إلى ذلك، بل علينا أن نمارس هذا الأمر، فإن كان في غير تخصصاتنا علينا أن نحض عليه، ونهيئ له إمكان الممارسة الفعلية على المستوى الفكري، أو في حقل الواقع المعيش بحركته الدؤوب؛ لأن الممارسة ممن يستطيع هي أفعل درجات الدعوة؛ ولأن الممارسة في الفرعيات والجزئيات هي الطريق الأفعل لبلوغ الكليات الأنسب للواقع المعيش.

نقطة أخرى يمكن الإشارة إليها هنا، وهي أن جزءًا من مسألة ما أسماه إبراهيم بـ«المحبسين» يعود إلى ما تعودناه في تعاملنا مع الكتب المنشورة واستقائنا منها للمعارف الفكرية. ذلك أن الكتب والشروح التي ترد فيها المادة الفقهية إنما يعد الكثير منها بقصد الشرح والتدريس، ونحن عادة في الشرح والتدريس نلجأ لتقرير الأصول والمسلمات الأولى وتفاريع ذلك، ونؤكد على الأسس، وعلى ما يميز مفهومًا عن مفهوم، ومصطلحًا عن مصطلح، ووضعًا عن وضع، ومن ثم تبدو الظواهر والمفاهيم في تميزها، رغم أنها في الواقع المعيش متداخلة ومتراكبة بحيث تتطلب الجهد للتمييز بين الواحدة والأخرى، وفي التطبيق تكثر المتشابهات أيضًا بحيث تدق الفروق.

ومن هنا نلحظ تباينًا كبيرًا بين الكتب التي تحتوي شروحًا ودورسًا، والكتب التي تتضمن أحكامًا وفتاوى؛ لأن الكتب الأخيرة تحتوي على صور من الواقع المعيش بتداخلاته ومتشابهاته، ويكون جهد القاضي، أو المفتي أن يراوح بين المعاني، ويرجح بين المتشابهات ليصل إلى الوصف الغالب الذي يصدق عليه حكم من الأحكام المقررة؛ لذلك تتميز كتب الأحكام والفتاوي، وما كان يسمى قديمًا بالنوازل في أنها

تورد الأحكام في تطبيقاتها، لا على أمثلة بسيطة محددة، ولكن على وقائع أو «نوازل» تتزاحم في وقائعها المعاني، ولذلك فنحن في مجموعات الأحكام والفتاوى التي تصدر في العصر الحديث، نحرص على نشر وقائع الدعاوى والمسائل المستفتى عليها بنصها وتفاصيلها؛ حتى يكون المُطالعُ على بينةٍ من علاقة وجه التفسير والتأويل المختار بالملابسات الواقعية وبآليات هذه العلاقة الجدلية من الأخذ والإعطاء للنص الثابت والألفاظ والعبارات بالواقع المتحرك والمتغير والمتداخلة جزئياته من عناصر متباينة.

ولكنَّ المادة الفقهية والفكرية الموروثة لنا مما قبل العصر الحديث، نقلت إلينا ما نقلت من فقه عميق جدًّا، ونقلت إلينا شيئًا لا بأس به من فتاوى المفتين، وكل ذلك كان أقل كثيرًا مما يكشف لنا عن تفاصيل الوقائع المحكومة، ودقائق الحالات المنظورة، وأوضاع التداخلات بين الظواهر، ثم جاءت بعد ذلك جهود فقهاء تكتب الهوامش والحواشي والتقارير على الكتب السابقة، وهي تكتفي بتوليد المعاني من النصوص بغير نظر في واقع جديد، وقلت كتب النوازل والفتاوى إلى حد بعيد، وهذا ما أصاب أدواتنا البحثية بشيء من الجمود، وبالجملة فنحن لا نجد إلا أقل القليل من أحكام القضاة في العصور قبل العصر الحديث، وهذا النقص أفقدنا مادة علمية مهمة.

ومن هنا يمكننا أن نسد شيئًا من هذا النقص بقدر ولو قليل، إذا ندبنا بعضًا من أبنائنا والباحثين الشباب، إلى ما يمكن أن نسميه علم اجتماع الفقه الإسلامي، وذلك بالنظر في كتب التاريخ الإسلامي القديمة، واستخراج ما يتراءى من وقائعها من علاقات ومعاملات ذات دلالة فقهية حقوقية، وذلك بالتعمق في دراسة الأوضاع الاجتماعية

والسياسية والإنسانية- بقدر الإمكان- للعصر الذي وجد فيه كل من الفقهاء المدروسين؛ لعلنا نستطيع بهذه المحاولات الوصول إلى شيء من الوصل بين وجه اجتهاد معين لفقيه معين، وبين أوضاع البيئة المعيشة في أيامه.

أشكر الدكتور إبراهيم البيومي غانم، أن أتاح لي مطالعة بحثه الطيب، وأن أتاحت لي هذه المطالعة أن أتحدث إلى قارئه بهذه الملاحظات.

والحمد لله

في الوقف والسياسة[1]

(1)

هذه الدراسة عن «الأوقاف والسياسة: دراسة في تطور المجتمع والدولة في مصر الحديثة» تبدو لي ذات أهمية خاصة، على الصعيد التاريخي وعلى الصعيد السياسي الاجتماعي، وكذلك على المستويين النظري والتطبيقي، وقد توافر لصاحبها من الإخلاص في العمل ومن الدأب وطول النفس ما أخرجها خيارًا من خيار.

أما على الصعيد التاريخي، فإن من يتابع حركة التأريخ في بلادنا على مدى عشرات السنين المنقضية، أي منذ ظهرت مدرسة التاريخ الحديثة مع ظهور الجامعة المصرية- من يتابع هذه الحركة يلحظ أن غالب اهتمام بحوثها كان يتعلق بسياسات الدولة وأبنيتها ووقائعها، ثم بدأ من داخل الدراسات الجامعية ومن خارجها يهتم بالمسألة الوطنية التي نشأت بالسيطرة الأجنبية على بلادنا، في مجالات الاقتصاد والسياسة وبالاحتلال العسكري، وبمقاومة حركاتنا الوطنية لهذه السيطرة، وصار غالب بحوث التاريخ الحديث يتركز في هذا المجال بحركاته وانتفاضاته وثوراته وأحزابه وصراعاته الخارجية والداخلية.

ثم دخل عنصر آخر في دراسة التاريخ، زكّته الأنشطة العلمية المتخصصة في كليات الجامعات، فأقسام الاقتصاد في كليات الحقوق والتجارة

(1) تقديم كتاب د.إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار الشروق،1998.

أظهرت مؤلفات عن التطورالاقتصادي، من حيث الزراعة والصناعة، ونشأة المصارف وعوامل العرض والطلب ونمو السكان وأوضاع النقد والعملات وغير ذلك. كما أن الأقسام المختلفة في كليات الآداب زكت دراسات تطور التاريخ في الأدب والقصة والفكر وغير ذلك.

ثم بدأ أثر الفكر الاشتراكي منذ أواخر الأربعينيات وما بعدها يوجِّه دراسات التاريخ في الجامعة وخارجها إلى دراسة الطبقات الاجتماعية ونشأة الرأسمالية وأوضاع ملاك الأراضي، وظهور الطبقة العاملة وتنظيماتها وتكشُّف أحوال الفلاحين وغير ذلك، وواكبَ هذه الحركة حركةُ تأريخ للأحزاب السياسية التي كانت انقضى دورها بعد ثورة 23يوليه سنة 1952. وكذلك حركة تأريخ بعض التنظيمات الاجتماعية مثل النقابات العمالية.

ولكن صيغت هذه الدراسات كلها تقريبًا برؤيةٍ لا تدرك علاقة هذه الجماعات والتكوينات الحادثة- منذ القرن التاسع عشر- بما سبقها، وبما كان لايزال موجودًا من بقايا الجماعات والتكوينات القديمة والموروثة، وعلاقة الطريف الناشئ بالتالد الموروث، ومن ثم بدا كما لو أن التكوينات حديثة النشأة إنما ظهرت من العدم أو «مما هو قبل التاريخ». لذلك فإن الدراسات التاريخية كانت مما عمل على أن يقيم فاصلًا في رؤانا وإدراكنا التاريخي بين الماضي والحاضر. وكأنَّ الماضي كان ركامًا من رجال وأشياء وعلاقات، ثم أجرت الأنظمة الحديثة أول تنظيم له.

لا نكاد نلحظ أن اهتماماتنا بمسائل التاريخ الحديث والمعاصر، ووقائع هذا التاريخ قد شملت الاهتمام بدراسة المؤسسات والتكوينات الاجتماعية التي كانت قائمة وآتية من ماضى الجماعة والتشكيلات الاجتماعية القديمة. لا نجد اهتمامًا بالأوقاف ولا بنقابات الطوائف

والحِرف ولا بنظم المِلل وتنظيماتها ولا بالطرق الصوفية، ولا بالتنظيمات المحلية. نجد الاهتمام بالمدارس الحديثة دون نظر للكتاتيب بموضوع دراسة علمية، ونجد الاهتمام بالنقابات العمالية دون اهتمام مماثل بالطوائف والحرف القديمة وهكذا.

لقد انفصلت في وعينا التاريخي نظم الماضي وتكويناته عن نظم الحاضر وتشكيلاته وأهم من ذلك، سقط من وعينا التاريخي أهم ما يتعين أن تهتم به الدراسة التاريخية، وهو فترات التبدل والتحول من شأن إلى شأن آخر، وكيفية الإحلال والإبدال التي جرت في مراحل التحول تلك. ومن أخطر ما أفقدنا إياه هذا النقص هو أننا فاتنا فحصُ كيف جرى هذا الإحلال والإبدال، وهي خبرة فكرية واجتماعية وتنظيمية وسياسية لا يكاد يعوضها أمرٌ آخر.

إن ما اصطلحنا على تسميته بالدولة الحديثة في التاريخ المعاصر لبلادنا، هو ما يمكن وصفه بأنه الدولة المركزية والشمولية، وهي بمركزيتها الشديدة لم تسمح بوجود كيان تنظيمي اجتماعي أو سياسي مستقل عنها في اتخاذ قراراته وإدارة شئونه، وهي بشموليتها الطاغية لم تسمح بأن يزاحمها أي تكوين آخر في أي من مجالات النشاط الاجتماعي أو السياسي أو الشعبي. كما أن أخطر وأهم عمليات التغريب الثقافي والمؤسسي قد أجرتها الدولة المركزية الشمولية الحديثة بجهازها القابض المسيطر الذي كان يزداد مع الزمن رسوخًا وقدرات وتوغلًا في أنشطة المجتمع كافة، وهيمنة على شئون الأفراد جميعها.

عملت الدولة الحديثة على تصفية مؤسسات المجتمع التقليدية، ليس لإحلال المؤسسات الأهلية الشعبية الجديدة محلها، ولكن لإحلال السيطرة المركزية للدولة الحديثة محلها، وهي قضت تباعًا على

التكوينات الأهلية التقليدية لا لتُفسح لتكوينات شعبية أهلية أحدث وأكفأ من حيث الإدارة اللامركزية واتخاذ القرارات الذاتية، ولكنها قضت على القديم لتنهي الوجود الذاتي لمؤسسات تعتمد على فكر وأعراف وصلات اجتماعية راسخة، ولتنشئ واجهات مؤسسات حديثة تنشأ وتعمل تحت الهيمنة السيادية لجهاز الدولة القابض، وكان التحديث على الطريقة الغربية خير دافع ومسوّغ لذلك.

كما كانت الثقافة الغربية، بغربتها وبعدها عن التقبل الشعبي العام، مما يصعب أن تقوم به كيانات تنظيمية وعلاقات بشرية ذات قدرة على التسيير الذاتي والاحتكام إلى أصول شرعية ذات تقبل شعبي عام، وذات انتشار معرفي واسع لا تنحصر في نخب مغلقة على ذاتها نسبيًا، من المسيطرين على جهاز الدولة، ولذلك فإن جهاز الدولة الحديثة بصياغته المركزية الشمولية قد نشر التغريب الثقافي والمؤسسي ودعمه، كما أنه تدعم بهذا التغريب وقوي به، ووجد فيه الصياغة الثقافية والتنظيمية الأوفق لاستتباب هذا الجهاز وترسيخه، ولسيطرته على أصول الشرعية التي تصدر عنها القوانين والقواعد والأوامر.

كل هذه الأمور لا أظن أن جهود التاريخ الحديث اهتمت بالدراسات التطبيقية والنوعية التي تتصل بها.

لذلك فإننا عندما نجد بحثًا علميًا وتطبيقيًا يفرغ لدراسة نظام الوقف وعلاقته بالدولة الحديثة، وذلك كشأن من شئون دراسة التطور في العلاقة بين الجماعة والمجتمع من ناحية وبين الدولة الحديثة من ناحية أخرى، عندما نجد ذلك إنما نشعر بالأهمية البالغة لهذا البحث لا من كونه بحثًا عن نظام الوقف فقط، وإنما من حيث أنه يقدم نموذجًا للصلة الوثيقة بين الجماعة وبين الدولة. وهو بحث نرجو من الله أن يكون سببًا في حفز

آخرين من الباحثين الجادين الطُلَعَة لطرق مجالات الأنشطة الجماعية الأخرى ودراستها بذات النهج التطبيقي، وعلى الضوء النظري ذاته.

(2)

أما أنا فقد كنت من سنين عدة أرجو من الله سبحانه أن يصدر كتاب في هذا الموضوع وبهذا المنهج في الدراسة، وبهذه الفكرية النظرية، وبهذا الثراء في جمع المادة من مظانِّها الأولى. وهذا إبراهيم يضع هذه الدراسة بين أيدينا كأنضج ما يكون العمل العلمي إخلاصًا في الأداء، وحكمة في الاستخلاص، وأمانة في العرض، وإن الإطار النظري في الدراسة كما أشرت إليه فيما سبق إطارٌ مستقر، وتتغلغل مفاهيمه في كل مناحي الدراسة التطبيقية وثنياتها وجزئياتها، مع وفرة هائلة في المادة التاريخية المستخرجة من المصادر الأصلية، مع الاعتماد في ذلك أساسًا على حجج الوقف التي يكاد أن يكون مسح المحفوظ منها مسحًا، ويكاد أن يكون أحصاه عددًا.

وبهذه المناسبة أضع أمام القارئ الطُلَعَة عددًا من رؤوس الموضوعات التي تمثل جوانب ما يتعين علينا أن ندرسه من نظم الإدارة للدولة والمجتمع، بما يفيدنا إن شاء الله في سعينا لوصل ما انقطع في سياق تجاربنا الاجتماعية وسياقها التاريخي.

وأول سؤال يتعين أن نلحظه، لا ينبغي أن يكتفي بمعرفة كيف كانت الدولة أو أي من تكويناتها تدور وتدار، إنما يتعين أن ينظر في كيف كان المجتمع كله – أي الشأن الجماعي الكلي– يدور ويدار لتحقيق غايات الجماعة في شئونها المتعددة والمتنوعة والمتداخلة. والمسألة ليست مسألة نظام حكم فقط، وليس الأمر فقط أمر كيفية الإدارة الذاتية لمؤسسة ما، إنما الأمر يتعلق بالمجتمع في عمومه، وبالجماعة كلها وما يتكون فيها من تكوينات جماعية، وما يقوم فيها من هيئات ومؤسسات، وكيفية تعامل

كل هذه الكيانات بعضها مع بعض لتغطي في تعاملها وتبادلها للأنشطة، لتستجيب لكل مجالات الشئون الاجتماعية وتغطي مطالب البيئة البشرية في عمومها بما تتنوع به وما تتعدد فيه، وبما تتآلف فيه أو تختلف.

لدينا الدولة وأنشطتها ووظائفها، ولدينا الجماعات الفرعية سواء كانت تتعلق بجماعات ثقافية أو قرابية أو إقليمية أو مهنية، ولدينا وجوه النشاط المتعددة من إدارة مرافق وتعليم وصحة وإعلام وترفيه، ولدينا التداخل والتداول في الأداء بين الهيئات والتكوينات التنظيمية التي تقوم بهذه الأنشطة.

إن البحث التاريخي في كل هذه الوجوه يتطلب بحوثًا تطبيقية وفكرية عن كلٍ من الجماعات الفرعية في المجتمع، أي الجماعات الإقليمية والقبليةً والمذهبية والملية والطرقية والسياسية والاقتصادية وغير ذلك، كما يقتضي بحوثًا تطبيقية وتنظيمية عن كيفية إدارة كل جماعة لشئونها الذاتية، ثم ربط كل هذه التكوينات معًا.

وإن التأهل للبحث التاريخي في هذه الوجوه، يتطلب معرفة بعلوم الإدارة وعلوم السياسية والنظم لتبين هذه الأوضاع، كما يتطلب معرفة بالفقه الشرعي وفقه القانون والنظم القانونية، والأشق من ذلك كله فإنه يتطلب معرفة بوقائع التاريخ ومصادره في أي من مراحله المدروسة، وذلك لالتقاط المادة البحثية ولتكوين التصورات الواقعية عن الهياكل الفاعلة. وإن هذه الدراسة التي بين أيدينا نجحت بحمد الله في الجمع بين هذه الوجوه اللازمة من وجوه التأهل للنظر والدرس. ولكني أشير إليها الآن لكي أحفز شباب الباحثين لهذا الوجه من وجوه البحث وما يلزمه.

ونحن عندما ننظر في بحث التكوينات التنظيمية في الماضي، سواء تنظيمات الدولة وأجهزتها، أو تنظيمات الجماعات ووحدات الانتماء

الفرعية، عندما ننظر في ذلك إنما يتحتم علينا أن نقارن بين الماضي والحاضر، شاء الباحث أم لم يشأ، لأنه عندما يبحث في تكوينات الماضي إنما يبحثها بعقل متمثلٍ لتكوينات الحاضر، مرتّبٍ على أساسها، وعليه أن يفي بهذا الأمر لكي يستطيع أن يضبط أثر ذاتية نظرته على وقائع تاريخ يعبر عن تجاربه الحاضرة، ويستطيع أن يدرك الفروق ويرتب عليها نتائجها.

أول هذه الفروق في ظني، أن نظام الإدارة القديم كان يعتمد على الدمج بين العمل والعامل، فتمتزج الوظيفة بالشخص، ويقوم العمل على الأداء الكلي للعامل من أول خطواته إلى آخرها بواسطة شخص واحد، فهو عمل فردي، كما أن العامل كان يمتلك وسائل عمله، فهو يؤدي عمله في منزله ويملك ما عسى أن يستعمله في أدائه من سجلات أو أدوات، كشأن صاحب الحرفة.

بينما علاقة العمل في النظم الحديثة التي نعايشها، تتصف بأن العمل يتجرد في أدائه الوظيفي عن الشخص الذي يؤديه وهو ينفك عنه. كما أن العمل صار يعتمد على تقسيمه إلى خطوات نوعية من حيث التثبت الذاتي من الصواب، وكل مرحلة من هذه الخطوات يقوم بها أفراد وناس غير الأفراد والناس الذين يقومون بغيرها، ثم إن العامل صار ينفصل عن وسائل عمله سواء مكان العمل أو المكاتب أو الأدوات، فصارت كلها ملكًا لصاحب العمل. ومن هنا صار العمل جماعيًا، ليس فرديًا، وصار مؤقتًا أو دوريًا وليس دائمًا. ولابد من ملاحظة هذا الفرق عند البحث في الماضي.

وإن واحدًا أيضًا من أهم الفروق بين النظم المؤسسية في الماضي ونظم الحاضر، هو أن النظم والمعاملات قديمًا كانت تعتمد على المشافهة، لم تكن عرفت المطبعة ولا كانت الأوراق والأحبار بالكثرة التي نعرفها الآن،

ولا كانت الكتابة بالذيوع الذي نراه الآن، فكان النقل بالسماع والمشافهة، وكان الإخبار بالرواية، وكان التثبيت بالشهادة. والتدوين لا يكاد يذكر إلا لدى رجال العلم المتخصصين أو كبار رجال الدولة، ولم يكن يشيع استخدام السجلات والأرشيفات والخزائن.

بينما النظام الحديث نظام «ورقي» في الأساس وليس «شفاهيًا»، وهو يعتمد على الوثائق المكتوبة، والتدوين فيه صار عملًا تأسيسيًا، ولا يتصور انتظام ولا انضباط ولا ثبوت لواقع مع غياب التدوين، والإثبات صار أساسًا بالكتابة والتوثيق، وإن شيوع تقسيم العمل جعل تداول خطواته يجرى، وللكتابة أثر مهم في انتظام تتالي هذه الخطوات. وبسبب إمكان حفظ الأوراق صار «لجهة العمل»-أي للمؤسسة- ذاكرة محفوظة تمتد بعشرات السنين بحفظ الورق، وتجتمع منها خبرات السابقين وتتراكم؛ فصارت دراسة النظم والتكوينات المؤسسية أسهل وأضبط.

وقد ترتب على الفروق السابقة أن النظم القديمة كانت تعتمد في جريانها على الأعراف والعادات وما يستقر من تقاليد وسوابق عمل ذات دلالات عامة، وكل ذلك إذ ينتقل بالمشافهة ويستقر بالتقبل العام فهو لا يستطيع أن يعمل تفاصيل إجرائية، إنما يكتفي بالقيم العامة دون اهتمام بالجوانب الإجرائية حسبما نسميها الآن، ودون الأخذ المنظم بمواعيد عمل منظمة، أو باختصاصات دقيقة، وساعد على عدم أهمية هذه الجوانب عدم شيوع تقسيم العمل بصورته الدقيقة الحالية.

أما النظم الحديثة فهي تعتمد على لوائح مكتوبة وعلى توزيع دقيق للعمل من خلال تخصصات محددة، وعلى إجراءات معروفة سلفًا، وإسراف في بيان التفاصيل، وكل ذلك يثبت ويذيع بالكتابة. ولذلك

فإن وسائل بحث التكوينات المؤسسية القديمة تختلف عن وسائل بحث الحديث منها، وسنفتش عن الأولى في كتب التاريخ والحوليات ومدونات الفقه، بينما الأخيرة يمكننا أن نفتش عنها في السجلات واللوائح والقرارات المنظمة.

كما أن النظم الحديثة التي عرفناها إنما جاءت استعارة من النظم التي عرفتها أوروبا، والتي حملت في ظني أثرًا من آثار الثقافة المسيحية الأوروبية وفق التكوين الكنسي المؤسسي كمشخص للفكرة، وما نجم عن ذلك من ثنائية بين الدين والدولة، وبين الروح والجسد، وما ولد ذلك من فصل بين الحق وبين إجراءات تحققه، ولكن هذه المسألة قد يكون لها حديث آخر إن شاء الله.

والمهم في هذه البحوث هو بيان وسائل النظر في التكوينات المؤسسية القديمة مع إدراك الفروق بينها وبين الظواهر المثيلة لها في الحاضر.

(3)

إن المشكل الرئيسي الذي نعاني منه، سواء في مصر أو فيما هو على شاكلتها من بلاد الشرق-آسيا وأفريقيا- هو في ظني مشكل تنظيمي، يتعلق بكيفية إدارة المجتمع من خلال الدولة ومؤسسات النشاط الأهلي والشعبي، بحيث يكون كل ذلك في علاقته بعضه مع بعض كـأجهزة الجسد الواحد، أو أجهزة الماكينة الواحدة، لكل جهاز قدراته على العمل الذاتي، ولها كلها قدرة على التعامل المنسجم المتناسق الذي يفيد التكوين الكلي الشامل.

ونحن- في مصر وفي مَن على شاكلتها من المجتمعات- لا تنقصنا الكفاية ولا العلم ولا درجة التحضر ولا مستوى الذكاء، ولا القدرة على

العمل الشاق الدؤوب، إنما ينقصنا التنظيم والتنسيق والربط بين الجهود والأعمال. في أحد أيام الستينيات وقف رئيس جمهورية مصر يتعجب فيما لاحظه من أننا استطعنا أن ندير قناة السويس ولم نستطع أن ندير بالكفاءة ذاتها مستشفى قصر العيني، وهي تبدو أقل كثيرًا في متطلباتها الإدارية من قناة السويس. والملاحظة صحيحة في أننا نستطيع بالتركيز الشديد وبذل العناية الفائقة أن نركز على إدارة مشروع بعينه فننجحه، ولكننا لا نستطيع أن نضمن ذات المستوى من الكفاءة لكل الأعمال والأنشطة، على خلاف ما نراه في الغرب من أن مصنع إنتاج «البطاطس» قد يكون مُدارًا بذات كفاءة مصنع صناعة الطائرات، وذلك لارتفاع مستوى الكفاءة التنظيمية في متوسطه العام.

ويرجع ذلك في ظني إلى أننا في بنائنا للمؤسسات الحديثة، جاء التركيز على دعم الدولة المركزية، وعظم الجهد باسم الخروج من المجتمع التقليدي على حصار المؤسسات التقليدية القديمة وهدمها أو إهمالها حتى تذوي وتضمحل، وزاد الاهتمام ببناء مؤسسات جديدة على النمط الغربي بغير أن تكون له جذور فكرية وثقافية واجتماعية تصونه وتدعم استقلاله وذاتياته، بل إن الدولة المركزية- كما سبقت الإشارة- عملت على إنشاء هذه المؤسسات تحت جناحها وهيمنتها، وفي إطار قوامة وصائية عليها، كالجمعيات والتعاونيات والنقابات وغير ذلك.

ومن كل ذلك اختل نسق العلاقات المتبادلة بين المؤسسات بعضها وبعض، وقام نوع من التنافر من جهة، وقامت السيطرة المركزية لتقوم بوظائف ناءت الدولة بثقلها وبتعددها من جهة أخرى... وإذا كان مما سبقت الإشارة إليه أن إدارة المجتمع تعتمد على نوعين من التنظيم:

تنظيم عام يتمثل في الدولة بسلطاتها ومجالسها وهيئاتها، وتنظيم خاص يتمثل في المؤسسات والهيئات الأهلية، سواء اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، وإن لكل مع النوعين العام والخاص وجوه تنظيم وضبط داخلي، ووجوه تبادل وتنسيق خارجي من الجهات الأخرى، إذا كان ذلك كذلك فإن الخلل بدا من سيطرة النوع الرسمي العام على النوع الأهلي الخاص، ومن سيطرة العلاقات الداخلية على وجوه التنظيم الذاتية التي تكفل استقلال الإرادة والإدارة للوحدات المعنية. فضعفت قدرة التسيير الذاتي للوحدات حتى أنها كثيرًا ما كادت تتلاشى، وحل محل التنسيق المتبادل هيمنةٌ من كلِّ ما هو أعلى على ما هو دونه، ونحن نعلم أن ثمة نوعًا من الصياغة العنقودية للشئون الاجتماعية، بحيث ينقسم العنقود إلى عناقيد أصغر، ثم إلى عناقيد أصغر وهكذا، وهي طريقة في التنظيم تعرفها التنظيمات السرية والعلنية، وهي تخفف من الأعباء الملقاة على المركز، وتسمح بمساحة من النشاط الذاتي للوحدات المختلفة، وهذا الأسلوب ضعف في الصياغة الحديثة للنظام الاجتماعي بشكل حطّ من قدرات الجماعات المختلفة على إدارة شئونها.

لا أريد أن استطرد في بيان وجوه النظر في هذه الأمور، إنما تصورت ضرورة رسم الخطوط العامة التي يتبين منها الإطار النظري الذي يحيط بالدراسة المطروحة، أي بيان الخريطة العامة التي تشكل دراسة «الوقف» عنصرًا مهمًا من عناصر تكوُّنها.

وعندما نتحدث عن وحدات الانتماء الفرعية في المجتمع نجد أنها تتعلق بالحرف والمهن والأقاليم والمذاهب والأديان والأعراق واللغات واللهجات والمصالح، وعندما نتحدث عن هيئات تشخيص هذه

الوحدات، نلحظ أنها تشكل من نظم المِلل والأديان وهيئات المذاهب ومجالس الأقاليم والقبائل ومشروعات الاقتصاد والطرق الصوفية وطوائف المهن وغيرها، وعندما نتحدث عن وجهات إدارة المرفق نجد الأوقاف والتكايا والمساجد وغيرها.

وكل ذلك تجمعات أهلية وأبنية تنظيمية يقيمها الأهالي ممن يجمعهم وجه انتماء مشترك، ويبنونها طوعًا بإراداتهم، أو يجدون أنفسهم مندرجين فيها، مما هو منحدر من الماضي، أو أن تكون تكوينات «غائية» نشأت لتحقق أهدافًا مرجوة يفتقدها المجتمع، أو تفتقدها واحدة من جماعاته الفرعية، وهي غالبًا ما تتشكل للتعبير عن الوجود المشترك لتأكيده، ودعم وجوده، وإجابة حاجاته، وتسيير شئونه المشتركة.

نحن يتعين علينا أن ندرس كل ذلك، ولدينا الآن من التكوينات الأهلية أو شبه الأهلية- مما كان موجودًا في الماضي أو نشأ في الحاضر- لدينا مما يتعين دراسته تاريخيًا واجتماعيًا وتنظيميًا، وبحث دوره في كل مراحل وجوده ودوره الممكن في تصورات المستقبل، أقول لدينا الوقف، الطرق الصوفية، ونظم العُمَد والمشايخ، والمساجد ووظائفها الاجتماعية، والجمعيات، والتعاونيات، والنقابات المهنية، والنقابات العمالية، واتحادات العاملين في أي من الأنشطة الاجتماعية أو الاقتصادية، ولدينا الكتاتيب والمعاهد، والأزهر، والجامعات، والأحزاب، والصحافة. وكلٌّ من ذلك ينبغي النظر في طرق وأساليب نشاطه الذاتي، وفيما يجب أن يقوم من علاقات بالتنسيق والتعاون الإيجابي بين بعضها البعض، وبينها وبين أجهزة الدولة المركزية.

هذا في ظني هو المجال النظري- من حيث الفكر السياسي

والاجتماعي- للبحث الذي أعده أخي الدكتور إبراهيم غانم عن الوقف والسياسة، ولقد أعده بكفاية نادرة.

وإبراهيم مثال تطبيقي لصحة مقولة تحوك في صدري دائمًا، هي أن البحث الجيد لا يخرج إلا من صاحب خلق جيد، والعمل الطيب لا يأتي إلا من طيب؛ لأن البحث الجيد يحتاج إلى أمانة ونزاهة واستقامة وصدق وإخلاص، وإلى فناء في الموضوع المدروس، فضلًا عن الذكاء والقدرة على التبين، وأنا إذ أشكره على ما يفيد أرجو منه المزيد.

والحمد لله

القاهرة 2 من ذي الحجة 1418هـ

30 مارس 1998م

المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية[1]

(1)

يسعدني أن أقدم هذه الدراسة للقارئ، فهي موضوع يشتد حوله الجدل في السنين الأخيرة، أو هو في مجال من أهم مجالات المعارك التي دارت خلال السنوات العشر الأخيرة بين الإسلاميين والعلمانيين، وهي موضوعات المرأة والربا وغير المسلمين والفنون، أراد العلمانيون بإثارة هذه الموضوعات إثبات أن شريعة الإسلام متوقفة عن التطور وأنها نبتُ زمانٍ غابر وأنها لا تصلح لأيامنا هذه، أيام التقدم والتحضر والنور، يقصدون أيام سيادة نماذج الحضارة الأوروبية، وحشد الفكر الإسلامي جهوده للرد على هذه الدفوع، ورجال الفكر الإسلامي في هذا الشأن بين مدافع عن أحكام الشريعة مبين صلاحيتها، وبين مجتهد في الأحكام لبلوغ ثوابت التشريع الإسلامي مع أوضاع الحاضر.

والخطاب يرد من «الطرف الإسلامي» صنفان، خطاب موجه لفصائل إسلامية أخرى يحاول معها ترجيح رأي مجدد أو التنبيه للتمسك بالنظر التقليدي، والصنف الآخر خطاب موجه «للطرف العلماني» مهاجمًا إياه أو مدافعًا عن نفسه أو شارحًا وعارضًا ما لديه من جديد، لعل الطرف «العلماني» يرضى أو بالأقل يعترف بأن الآخرين لهم الحق في الوجود في هذا العصر الحاضر، عهد «التقدم والتحضر والنور».

(1) تقديم كتاب: هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، تقديم المستشار طارق البشري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/ 1995م.

أما الخطاب من الطرف العلماني فلا أخاله إلا صنفًا واحدًا موجه إلى الإسلاميين، يريد التكرار بأن فكرهم من فكر الغابرين وليس له جدارة البقاء.

ولم ألحظ أن حوارًا يجري بين العلمانيين بعضهم وبعض في بلادنا حول ما عسى أن يكون من احتمال صواب وملاءمة للزمان الحاضر لا يزال قائمًا لدى دعاة النسق الإسلامي، ومن هنا يُرجّح لديَّ الظن أن الخطاب الإسلامي أكثر جدارة للبقاء، لا من حيث قياسه بمقاييس خارجة عنه من مثلٍ حضارية أخرى، ولكن من حيث أنه ينطوي على قدرة على التفاعل الذاتي، فهو خطاب نهضة يتضمن حوارًا داخليًا في إطار الفكر الإسلامي، وليس كخطاب العلمانيين خطابًا مصمتا وحيد الجانب موجها للآخرين فقط دون أن يتضمن تفاعلًا داخليًا أو حركة ذاتية.

أود أن أقول إنه في هذا المجال الإسلامي، ترد هذه الرسالة التي أعدتها الباحثة هبة رؤوف، وهي من نوع الخطاب الإسلامي الذاتي أو الحوار الداخلي، وهي معدة ومكتوبة ليقرأها وليتفاعل معها في الأساس من يعتبرون الإسلام هو وطنهم الفكري، مهما كانت أهمية حصيلتهم المعرفية من فكر الغرب. أكاد أشعر أن لدى الباحثة قدر من الثقة بالذات و«بالاستقلال المعرفي» بما لم يجعل لديها عقدة نقص أو فكرة مركبة أو شعورًا بالانبهار تجاه موازين الحضارة الغربية. إنها لا تريد أن تتشبه ولا أن تتمشى مع الفكر الغربي، ولا أن تشرح له نفسها، وليس من أهدافها أن يعترف بها أو لا يعترف. لم أشعر في أي صفحة من صفحات البحث أنها تصدر عن أمر من هذه الأمور أو تبغيه. يحدث كل ذلك رغم اطّلاعها على كتابات الغربيين واستفادتها منها واستشهادها ببعضها، وهبة رؤوف في بحثها هذا، هي من مثيرات

التفاعل داخل الفكر الإسلامي وليست من «حراس الحدود». ونحن إن كنا نحتاج على الدوام لكلا الوظيفتين، فحاجتنا لمثيري التفاعل أكبر لأن القدرة فيهم أشد. أنعم الله عليها بما تصلح به دائمًا لنفع أمتها، هي ومن على شاكلتها من جيلها الناهض بإذن الله.

وهبة رؤوف من جيل جديد، جيل الباحثين الإسلاميين الجدد الذين جرت ولادتهم العلمية في السنوات العشر الماضية، وتفتح إدراكهم الفكري والعلمي في غبار هذه المعركة الفكرية العجيبة التي عرفتها أمتنا بين الإسلاميين والعلمانيين، على امتداد السنوات العشر الماضية، وجزى الله الشدائد كل خير، فإن خبرة يوم من أيام الشدة لعلها تفوق خبرة السنين من غيرها. لقد شاهد هذا الجيل كل ما يمكن أن يقال من رأي وردٍّ على الردّ، ومن حجج وأسانيد، وشاهدوا صحوة إسلامية تنهض سريعًا وتنتشر سريعًا في الأمصار، وأصقاع الأرض، وشاهدوا حركات شعبية تتجمع ونظمًا تتغير وممالك وإمبراطوريات تتهاوى، كإيران الملكية والاتحاد السوفيتي، وخَبَروا حركات وطنية ترتدّ، وكل ذلك مع صراعات فكرية يحشد فيها كل جانب كل ما أودعه التاريخ له من تراكمات فكرية ومعرفية.

ودراسة «هبة رؤوف» التي تقدمها بين يدى القراء الآن، ليست فقط دراسة عن المرأة، بحسبان موضوع المرأة من موضوعات الساعة في الصراع الفكري القائم، ولكنها عن أقصى جوانب هذا الموضوع. فهي لم تتكلم في الموضوعات التقليدية كالتعليم والعمل والمساواة...إلخ، ولكنها قفزت إلى قمة الموضوع وهو «العمل السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية» هذه أول ملحوظة عامة. والملحوظة العامة الثانية أنها لم تُؤْثِر نوع الدراسات التطبيقية التي تدرس واقعًا محدد الزمان والمكان

لتخلص منه إلى عدد من النتائج، فهي دراسة نظرية، ولكنها رغم منحاها النظري لم تكتفِ بالجانب الفقهي الشرعي، بل غذَّت الموضوع بعدد من جوانب النظر الاجتماعي، ولكنها في هذا الصعيد اكتفت بالمنحى النظري لم تتعداه إلى الجوانب التطبيقية التي يُغرَى بها مجال علم الاجتماع، ويستدرج إليها. هكذا أرادت لبحثها أن يكون، وهكذا قامت عليه وأنجزته.

وفي الجانب الفقهي من الدراسة استخدمت الباحثة عددًا من الأساليب يتصل كلها بفهم المتن، دون التعرض لنقد السند، وعرضت مباشرة لما يستند إليه النظر المخالف لموقعها الفكري، أي النظر المضيق على نشاط المرأة، وجهدت في تفنيد هذا النظر، بما أعملته من أساليب رأتها مناسبة، وهي مأخوذة من أصول الفقه ومن غيرها في تصدٍّ مباشر بإعمال العقل، وبغير خوض في متابعة تفاصيل وجهات النظر المعارضة. وقد يختلف معها قارئ، في أمر أو أمور مما أبدت، وقد يرجو قارئ آخر أن تستكمل الأسانيد الفقهية والأصولية في بعض ما أبدت، ولكنني في جُلّ الأحوال ألمح صواب ما انتهت إليه، مع اتساع في الأفق، وأرجو لها أن تتابع دراسة الفقه والقانون، فلها قدرة على عقل هذه الأمور، وإدراك «الفروق» و»الموافقات»، والفروق كتاب مشهور للإمام القرافي يبحث فيما يميز كل مفهوم عن غيره من المفاهيم المشابهة أو الملابسة، والموافقات كتاب مشهور للإمام الشاطبي يبحث في السمات المشتركة لهذه المفاهيم وإن اختلفت أو تغايرت، وأتصور أنه بإدراك الفروق والموافقات تتكامل مَلَكَة الفقه والقانون لدى الدارس، وهبة رؤوف لديها هذه الملكة.

(2)

بهذا الإدراك استطاعت الباحثة أن تقيم بحثها على أساس فهم للأوضاع المؤسسية في المجتمع الإسلامي، لم تنظر للعمل السياسي للمرأة من حيث كونه حقًا فرديًا فقط، ولم تسقط في النزعة الفردية في فهم الحقوق، إنما أقامت رؤيتها الإسلامية للعمل السياسي للمرأة في إطار التكوين المؤسسي للمجتمع وما للمرأة من صلاحيات شرعية ووظائف اجتماعية للمشاركة في هذا التكوين، فتكلمت عن الأهلية والوعي بحسبانها صلاحيات للمشاركة في هذه التكوينات الاجتماعية، ثم انتقلت مباشرة إلى البيعة والولايات العامة والشورى، ثم تحدثت عن الجهاد في إطار التنمية بما يسع النشاط السياسي للمرأة، ثم انتقلت إلى دائرة الأسرة من حيث كلٍّ من الرؤيتين الغربية والإسلامية للأسرة، ومن حيث دور الأسرة في التنشئة السياسية.

هذا التوجه قاد الباحثة إلى رؤية أراها صائبة للواقع، وإلى فهم أخاله صحيحًا للتصور الإسلامي؛ ولأن التصور الإسلامي مبني -في ظني- على أساس التكوين الجماعي للمجتمع وليس على أساس التكوين الفردي، ولأنه في الغالب الأعم ينظر للفرد في إطار وجوده الجماعي، ومن ثمّ على أساس التكوينات المؤسسية التي تشخص هذه الجماعات؛ لأن هذا هو التصور فقد قام النسق الحقوقي للفرد في الإسلام، قام مصاغًا في «واجبات»، فحقوق الزوجة في الأسرة تحددها واجبات الزوج، وحق الولد في النفقة من أبيه يحددها واجب إنفاق الأب على ابنه، وحق الجار من واجب الجار الآخر إزاءه.

هذا الأسلوب في صياغة حق الفرد بأنه واجب على الغير إزاءه، يتفق

مع التكوين المؤسسي الذي يتكون بهذه الطريقة، طريقة بيان ما على المتدرجين في هذا التكوين من واجبات لغيرهم من الأفراد داخل الجماعة وللجماعة كلها، وهي صياغة توقظ في الفرد دائمًا مثيرات «العطاء» لا مثيرات «الأخذ»، كما يعبر أحيانًا في النظرية القانونية الوضعية بالحق بوصفه التزامًا.

إن الصياغة الليبرالية للفكرة الحقوقية في الغرب، تنظر إلى الفرد كما لو أنه مستقل عن الجماعة في تصوره الأصلي، أي أنه في البدء كان فردًا ثم دخل الجماعة متنازلًا عن بعض حقوقه لتُحمَى له حقوقه الباقية، فظهرت فكرة الحق في تصور فردي، وهو تصور صوري لأن الفرد لم يكن خارج جماعة قط منذ مولده حتى وفاته، ولأن اندراجه مع الجماعة لا يفقده حقوقًا فردية له، بل يكسبه هذه الحقوق، والحق «علاقة» ولا يمكن فهم حق الفرد دون آخرين تقوم معهم العلاقة.

كما أن وضع الفكرة الحقوقية بهذا التصور الليبرالي، الذي يؤكد على الحق، إنما أقام «الحق» في مواجهة الغير، فصار حق الفرد ينتهي عندما يبدأ حق غيره، وحريته تقف عند بدء حرية غيره. وهكذا صار وجود الآخر يشكل قيدًا وهو نوع من الانتقاص، لذلك يصعب فهم الفكرة الحقوقية الغربية بدون مفهوم الصراع.

وقد انسبغ ذلك على وضع المرأة في الغرب، فصيغت حقوقها في مواجهة الرجل وعلى أنَّ كسبَها يتأتَّى من صراعها معه، حتى في العلاقة الزوجية، وغابت من هذا التصور فكرة «المساكنة» بين الزوجين التي أوردها القرآن الكريم، وفكرة البناء المشترك للأسرة كمؤسسة اجتماعية تتولد الحقوق فيها عن التكاتف والتآزر وليس انتقاصًا من حق الآخر. وهنا نلمح جزءًا مهمًا لخلاف جوهري بين التصور الإسلامي والتصور

الغربي، والخطاب الإسلامي موجه في الأساس للجماعات، والإنسان وسط الجماعة لم يتنازل عن حق، بل ينشأ حقه وتنشأ حريته، والواجب هو حق الآخرين.

(3)

عرضت الدراسة لوضع المرأة المستفاد من نقص شهادتها، وذكرت أن مساواة شهادة الرجل لشهادة امرأتين لم تَرِد إلا في سورة البقرة في آية (الدَّيْن) وأن باقي الشهادات لم يرِد في القرآن نصٌّ بشأن ارتباطها بشروط الرجولة لصحة الشهادة أو كمالها، إنما قام الشرط في حدود العدالة، وعندما عرضت الدراسة لهذا الأمر، كنت أود أن تكمله الباحثة بالتعرض لطبيعة الشهادة، فإن ما جرى عليه النظر لدى كثير من الفقهاء أن في الشهادة معنى الولاية، ومن هنا جرى القياس، قياس نقص ولاية المرأة بعامة على حكم نقص شهادتها... وهذه النقطة تحتاج إلى تحرير، هل الشهادة نوع «ولاية» أم نوع «إخبار».

إن الولاية إذا أردنا أن نعرفها في كلمات مبسطة قليلة، هي إمضاء القول على الغير، وهي تكون ولاية خاصة إن كان إمضاء القول على محصورين معينين، وتكون ولاية عامة إن كان إمضاء القول على غير محصورين، هذا هو وضع الولاية بصفة مجملة، فالولاية قول نافذ على الغير، أي أنها حسب المصطلحات الوضعية الحديثة، هي في صورتها العامة صلاحية إصدار قرار ينشئ مركزًا قانونيًا للغير أو يعدله أو يلغيه، والمركز القانوني هو مجموع حقوق والتزامات. والولاية في صورتها الخاصة صلاحية التصرف عن الغير بإنشاء مجموعة من الآثار القانونية -حقوقًا أو التزامات- في حق هذا الغير. هذا هو جوهر الولاية بالمعنى الفقهي المقصود هنا.

أما الإخبار فهو التحديث بأمرٍ وقع أو ذِكر حادثٍ حدث، وهو ليس

الوقوع ولا الحدوث ولكنه القول بذلك، وهو ليس إنشاء الأمر ولكنه إثبات نشوء الأمر. الإخبار هو نقل الوعي بوقوع الأمر من شخصٍ عارفٍ به إلى شخص آخر غير عارف به. والإخبار بهذا الوضع لا ينشئ بذاته مركزًا قانونيًا ولا يعدل منه ولا يلغيه، إنما يقوم به ثبوت أمر قد يفضي إلى إنشاء مركز أو تعديله أو إلغائه.

والشهادة في حقيقتها هي إخبار بفعل حدث أو بواقعةٍ نزلت أو بحقٍ لأحد على أحد، ولا يقوم بها بذاتها تقرير ما يترتب على حدوث الفعل أو نزول الواقعة أو تعلق الحق بالذمة، ما يترتب على شيء من ذلك من أثر يوجبه الحكم. والشهادة تكون بما وقع تحت بصر الشاهد أو سمعه من فعل أو قول. ومع كون الشهادة من قبيل الإخبار، إلا أنها كانت قديمًا أقوى أدلة الثبوت الشرعية التي يُعترف بها أمام القضاء، ولذلك سميت البينة بحسبانها دليل الثبوت الغالب، لا يقوى عليها إلا الإقرار على النفس، أو اليمين في بعض الأقوال في بعض الأحيان.

وقد قرر الفقهاء أن دليل ثبوت الحق هو ما عليه المعول في معرفة هذا الحق وترتيب آثار قيامه، وإذ لم تكن الكتابة منتشرة وكانت المعرفة بها محدودة، والحصول على وسائلها من أدوات وأوراق ليس متوافرًا، والأميّة غالبة، والترحال كثير، وحفظ الأوراق لا يجري مجرى العادة ولا تتوافر وسائل ضبطه، إذ كان كل ذلك كانت الشهادة هي أقوى وسائل إثبات الحقوق، وكانت هي تقريبًا ما عليه المعول في الاعتراف بقيام الحق أو الاعتراف بحدوث النازلة التي تستوجب ترتيب الأثر الشرعي، سواء في مواد المعاملات أو مواد الحدود وغيرها.

ولمّا كان للشهادة من الحسم في ترتيب ما يحدث عن المشهود به من آثار شرعية، جهدَ الفقهاء في تفصيل أحكامها وتبيان شروطها من

حيث التحمل ومن حيث الأداء، وشروط كل من ذلك، ومن حيث أنواع الشهادات وأنواع المشهود به، وشروط الشاهد من حيث عدالته وتجريحه ومراتب الشهود من العدل المبرز إلى غير المبرز إلى من تُتَوَسم فيه العدالة إلى من لا يُتَوَسم عدله ولا جرحه إلى ما يُتَوَسم جرحه إلى المعروف بالجرح، ولكل منهم نوعُ أداءٍ يصلح به بذاته أو بغيره وهكذا. وقد قيل في الأثر «شاهداك قاتلاك» دلالة على ما ترتبه الشهادة من أثر، كما لو أنه يترتب عليها باللزوم ودون فكاك.

ومن هنا قال الفقهاء إن الشهادة ولاية، يريدون بذلك القول أن من شهد فكأنما رتب بذاته الأثر المقرر على ثبوت المشهود به، أي من شهد كمن قرر وكمن قضى، ويبغون بذلك التوصية بوجوب التشدد وبذل أقصى الجهد في تحقيق شروط الشهادة لما لثبوتها من أثر الترتيب المباشر للحكم، يبغون إقران الشهادة بالولاية من حيث التشديد في الاستيثاق من عدالتها. وشبيه بذلك ما يقال عن الإقرار بالحق على النفس، فالإقرار إخبار بحق للغير على النفس، ولكنه من الحسم في إثبات الأمر المقر به بحيث يعتبر كما لو أنه هو عين التصرف، أو هو عين الفعل المنشئ للحق على النفس، وهو بهذه المثابة يلزم فيه ما يلزم من أهلية للتصرف رغم كونه إخبارًا في أصل وظيفته، وشبيه بذلك أيضًا ما نعرفه اليوم بالعقد المسجل إذ له من الحسم في ترتيب الحقوق ما وصل ببعض التشريعات إلى اعتباره ركنَ نشوءٍ للحق. وشبيه به أيضًا ما نسميه اليوم في لغة القانون التجاري من اندماج الحق في الصك، أي أن الحق اندمج في وسيلة إثباته، كـ«الشيك» أو «السهم» أحيانًا.

إن القول بأن الشهادة ولاية هو محض تصور فقهي، وليس حكمًا من أحكام التشريع المنزَّل، وهو تصور يفيد أهمية الشهادة في ترتيب آثار

الأحكام، دون أن يجردها من أصل وضعها الوظيفي، وهو أنها إخبار ووسيلة ثبوت، وأهمية هذا التمييز تظهر حاليًا في زماننا المعيش، إذ انتشرت الكتابة تعلمًا وممارسةً ووسائل استخدام وعادات استخدام، وهي أثبت وأحفظ، فصارت وسيلة الإثبات الأقوى، وصار الدليل المستفاد منها أأكد وأوثق، وتراجعت الشهادة إلى أن صارت وسيلة إثبات ثانوية، ومن ثم يزايلها وصف الولاية الذي كان مبنيًا لا على طبيعتها ولكن على أهميتها، وكان مستمدًا لا من حقيقة كنهها ولكن من تفردها في الدلالة والثبوت، يضاف إلى ذلك أن ظهرت أدلة وأدوات ثبوت جديدة، مثل المعاينة والخبرات الفنية لأهل التخصص في كل ميدان ونتائج المعامل الكيميائية، وهذه كلها إن أدخلها فقهاء الشريعة المحدثون في المعنى العام الواسع للشهادة، فهي من جانب آخر أخص من الدلالة المستفادة من الشهادة قديمًا. وقد تكاثرت هذه الوسائل في الثبوت وتنوعت بحيث لم يعد أي منها وحده مما يلزم القاضي ويرتب بذاته نزول الأحكام، أي أنها تكاثرت وتنوعت بحيث لم يعد لأي منها وحده من الأهمية ما يبوئه جدارة الاتصاف بأنه ولاية، إلا أن يكون الإقرار على النفس أو حكم القاضي بالثبوت.

ونخلص من ذلك كله إلى:

أولا: أن القول بأن الشهادة هي ولاية، هذا القول هو محض تصور فقهي، وأنه تصور فقهي نتج لا عن كُنهِ الشهادة وطبيعتها من حيث كونها إجراء للأمر على الغير، ولكنه نتج عن أهمية الشهادة كدليل وإخبار أهمية تعلق بها أصل الحق أو الوضع.

ثانيًا: أن الشهادة فقدت مكانتها المنفردة في إثبات الحقوق والوقائع وفقدت مكان الصدارة في ذلك، فزايلها ما كان لها من أهمية في ترتيب آثار الاعتراف بالحقوق والوقائع، وزايلها ما قامت به جدارتها في اكتساب

وصف الولاية.

ثالثًا: أن نقص الشهادة لا يقوم به قياس صحيح من نقص الولاية، لا يقوم به هذا القياس قديمًا؛ لأن الولاية ليست من طبيعة الشهادة ولا يقوم به هذا القياس الآن من باب أولى.

(4)

خصصت الباحثة رسالتها في الجانب السياسي من نشاط المرأة، وأن صلة ما يعتبر سياسيًا وما يعتبر اجتماعيًا صلة غير منفكة، والمجالان متداخلان يصعب التمييز بينهما في أحيان ليست قليلة، ويظهر ذلك من قراءة الدراسة.

وقد يكون من الدقة ألا نسرف في التمييز بين هذين المجالين فنفرق أمرين مجتمعين يتبادلان الاعتماد. ومن الإيضاح أحيانًا ألا نسرف في الإيضاح، فنصل إلى التبسيط المُخل، ومن الدقة أحيانًا ألا نسرف في التحديد فتتآكل بعض ملامح الظاهرة وخصائصها بهذه المبالغة في رسم حدودها.

وأقصد بهذه العجالة الإشارة إلى أن النظر في جوانب النشاط السياسي للمرأة، يوجب النظر في مقتضيات هذا النشاط، وأهم هذه المقتضيات أمران أساسيان جرى الحديث عنهما في عشرات السنين الماضية ولا يزال يدور، وهما مجالا التعليم والعمل. لم تتعرض الباحثة لهذين الأمرين في مجملهما، ولا تثريب في ذلك، فقد أولت اهتمامها لما تراه إضافة علمية تقدمها. ولكن ما دعاني إلى الإشارة إلى هذا الأمر أن البحث كرر حكمه الحاسم بأنه لا يرى أن ثمة تقسيم للوظائف الاجتماعية بين الرجل والمرأة، والبحث في هذه النقطة إنما أراد أن يواجه قول القائلين بقصر

وظيفة المرأة على المنزل وتربية الأولاد، وشمول وظيفة الرجل للسعي وراء الرزق وتولي الشؤون العامة، وهناك كثيرون يصورون الأمر بهذه الصورة المبسطة. وأنا أفهم اعتراض الباحثة على هذا التصور، وإنكارها لصحته وأتفق معها في أساس نظرها، ولكني لا أحسب أن إنكارها أصل التقسيم الوظيفي كان من الحسم والإجمال والإطلاق بحيث مال بحكمها إلى درجة من التبسيط. وقد يكون تحرير هذه المسألة وفهمها بغير حسم وبغير تبسيط أصدق مع الواقع وأبلغ في تحقيق الأهداف.

وبداية، فإن من نافلة القول الحديث عن مساواة المرأة والرجل في كمال الصلاحية؛ لتلقي الحقوق والالتزام بالواجبات، وفي كمال الشخصية القانونية سواء في الموقف إزاء التكاليف الدينية أو في الموقف إزاء المعاملات الاجتماعية.

ومن نافلة القول أيضًا الحديث عن استقلال شخصية المرأة عن الرجل أمام الله سبحانه وتعالى وأمام المجتمع، وكل ذلك حسب الأصل يقيم منها شخصًا ذا استقلال مساوٍ للرجل في تولي الشؤون العامة والخاصة. والتصور الإسلامي ناصع الوضوح فيما قرره للمرأة في كل ذلك، وقد أعطتها أحكام الشريعة الإسلامية من أوضاع المساواة والاستقلال ما لم تعرف تشريعات الغرب أكثره إلا في القرن التاسع عشر، مما يجعل التشريع الإسلامي يباهي الأمم من حيث السبق والوضوح والتكامل.

وفي هذا الإطار لم يقُم خلاف جدي فيما يتعلق بحق المرأة في التعليم وفي العمل، لا نجد خلافًا ذا شأن يتعلق بهذا الأمر لدى الفقهاء من حيث الحكم الشرعي، إنما قام المشكل بسبب نقطتين، أولاهما: التقسيم الاجتماعي للعمل بين المرأة والرجل، وثانيهما: ما قد يُفضي إليه التعليم أو العمل من اختلاط بين المرأة والرجل، ومن هنا تبدو أهمية مناقشة هاتين

المسألتين، لا من حيث الجوانب النظرية الفقهية والاجتماعية التي عرض لهما البحث، ولكن من حيث الأوضاع التطبيقية للمسألتين، وأتصور أنه في هذا الجانب التطبيقي يمكن أن يتلاشى جزء كبير من الخلاف الدائر في صفوف مفكري الإسلام حول هذا الأمر.

أما بالنسبة للنقطة الأولى وهي تقسيم العمل، فنحن نعلم أن من الأعمال ما لا تطيقه المرأة، ومنها ما تطيقه، ومنها ما يَسْلس لها، ونحن نعلم أن المنادين بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة من غلاة العلمانيين هم أنفسهم ينكرون الصلاحية المطلقة لكل الأعمال لأي من الرجل والمرأة، ونعلم أن الحركات الخاصة بحقوق الإنسان وبحقوق العمال حسبما تفتقت عنها صراعات القرن التاسع عشر في أوروبا، كانت تجهد لتحقيق المساواة بين الجنسين بالأجر الواحد للعمل الواحد، والحقوق العامة كحق تولي الوظائف العامة وحق الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية، ولكنها في الوقت والاهتمام ذاته كانت تجهد لأن تحقق للمرأة والطفل حماية خاصة بالنسبة لظروف العمل. وجرى تمييز المرأة في إطار أوضاع العمل تمييزًا سببه وضعها الطبيعي الخاص، وذلك بمنع النساء من العمل في الأعمال العنيفة أو القاسية كعمل المناجم أو حمل الأثقال، وإقالتها من العمل في المناطق النائية وحمايتها من العمل في الأوقات المتأخرة، وكفالة حق المرأة في إجازات إضافية تُمنَح لها بسبب طبيعتها الخاصة، نتيجة الحمل أو الوضع أو رعاية الوليد. ونحن نعلم أيضًا أن ثمة أنشطة حَسُنَ عملُ المرأة فيها كالتدريس والتمريض، ونوع صناعات كصناعة الأدوية وغير ذلك. إن ذلك لا يعني حجرًا على المرأة وحصرًا لها في مثل هذه الأعمال، ولكننا كباحثين في مجال النشاط الاجتماعي ينبغي ألا نغفل عن هذه الخصائص.

وخلاصة ذلك أن موجبات المساواة تفرض تمييزًا للمرأة في بعض الأعمال، وموجبات النظر الاجتماعي تمنع غض النظر عن الخصائص النوعية التي تتفتق عنها الحقائق الاجتماعية، كل هذه الأمور لا تمس الأصل العام الذي قصدته الباحثة فيما أرى فيه رأيها، ولكنها أمور ينبغي عدم إغفالها في مجال الحرص على تكامل النظر، وفي مجال الحذر من إجمال الحكم وإطلاقه. وأضيف إلى ذلك أن هذه الأوضاع التي قد تميز بين المرأة والرجل في مجال الأداء الاجتماعي، قد تكون متغيرة بتغير الأزمان والأمكنة، ومن أمثلة ذلك ما ذكرته الباحثة عن الوظيفة الجهادية للمرأة، إذ أوضحت صورًا للجهاد هي من متغيرات الزمان، وكان حديثها بشأنها صائب.

وأهم ما أقصد بيانه في هذه العجالة، أن ثمة جوانب تطبيقية لابد من إثارتها والنظر فيها عند الحديث عن الأوضاع النظرية، وأن التطبيق يفيد فيما يفيد جردَ محتويات المفاهيم النظرية وعرض كشوف الحسابات الخاصة بها، وأن ما لا يحسمه الجدال النظري قد يحسمه النظر في مجالات التطبيق، وهو إن لم يحسم الخلاف حسما كاملًا، فهو بالأقل يحدد نطاق الاختلاف، ويُعين بنوده، وهذا ما يفيد فائدة كبيرة عند حساب «اقتصاديات الاختلاف»، أي الأهمية النسبية لكل من وجوه الاختلاف، وترتيب أولويات الجدال والصراعات الفكرية من بعد.

أما النقطة الثانية فتتعلق بالموقف من تعليم المرأة وعملها من ناحية موضوع اختلاط النساء بالرجال، إن انسحاب المرأة من المجتمع وفرض العزلة عليها في المراحل المتأخرة من تاريخ الأمة الإسلامية، كان قد جرى من الناحية الفقهية استنادًا إلى باب سد الذرائع، فالعمل أو التعليم يفضي إلى اختلاط، والاختلاط يفضي إلى المعصية، وما يفضي إلى المحرم فهو

محرم، وما تنتج عنه المعصية فهو من المعاصي.

وسد الذرائع من مصادر التشريع الإسلامي، وهو باب لا نستغنى عنه في ترتيب الأحكام، وهو باب يولد طاقة نمو للتشريع الإسلامي شأنه شأن القياس والاستصحاب وغيرهما، ونحن لا شك ندين له فيما ندين بما اتسم به البناء الفقهي الإسلامي من رحابة وسعة وشمول، وبما استطاعه من ملاحقة الواقع المتغير ومن امتداد لمظلة الحكم الشرعي لمتغيرات الحياة المتجددة وثوابتها، ولهذا التنوع الهائل الذي شمل الأمصار الإسلامية على هذا المدى الجغرافي العريض وعلى هذا المدى الزماني الطويل. وسد الذرائع يكمله -كما نعرف- فتح الذرائع بتقرير أن ما يفضي إلى الواجب فهو واجب. نحن نعرف فضل هذا الباب بمصراعيه ونفعه، ونعرف لزوم التمسك به.

ولكننا في إعمال هذا المصدر للتشريع، يتعين علينا أن ندقق في آليات إعماله، فإن القول بأن ما يفضي إلى المعصية هو معصية، يوجب علينا تقرير أن ثمة فعل منصوص بأنه معصية، وثمة فعل غير منصوص على كونه معصية، ولكن الفعل الثاني يفضي إلى الفعل الأول من قبيل اللزوم أو حسب الغالب من الأحوال، ومن هنا فثمة علاقة بين الفعلين تقيم سببية لا تنفك بينهما أو سببية تجري مجرى الأحوال الغالبة، وبقيام هذه العلاقة بصورتها هذه يأخذ الحكم الثاني حكم العمل الأول، وينسبغ حكم معصية الفعل الأول على الفعل الثاني، فثمة معصية منصوصة ومعصية مضافة وعلاقة رابطة بينهما.

وعلينا لإعمال حكم سد الذرائع، أن نقف كثيرًا عند تلك الرابطة بين الفعلين، ونتأمل في مدى صدقها ومدى قوتها، وأن نُمعن النظر في مدى صواب قيام هذه الرابطة، هل الفعل المضاف يفضي حتما أو غالبًا إلى

الفعل المنصوص، ونحن هنا لسنا في إطار تفسير النصوص فقط، إننا أمام نظر في الواقع وتقدير لتداعيات الأحداث ولروابط العلة والمعلول بين فعل هو مقدمة وسبب، وبين فعل هو أثر ونتيجة. نحن هنا نكون في مجال فهم الواقع ورؤية الأحداث، والخلاف بين بعضنا البعض هنا لا يكون في استنباط دلالات النصوص، وإنما هو يرجع أكثر ما يرجع إلى إدراكنا لتداعيات الأحداث، ومدى الصلة اللازمة أو الغالبة بين فعل سبب وفعل نتيجة، فيأخذ الفعل السبب حكم الفعل النتيجة، وينسحب وصف المعصية من الفعل النتيجة (أي المعصية المنصوصة) إلى الفعل السبب (أي المعصية المضافة أو الملحقة) وذلك في مجال سد الذرائع، أو ينسحب وصف الواجب من الفعل النتيجة إلى الفعل السبب، أي من الواجب المنصوص إلى الواجب المضاف، وذلك في مجال فتح الذرائع.

وعندما نقول أن النظر في هذا «الإفضاء» أو هذه العلاقة السببية بين الفعلين المنصوص والمضاف، هو نظر في الواقع وروابط أحداثه وتداعيات نوازله. عندما نقول بذلك نكون قد دخلنا في صلب التحليل لأوضاع الزمان والمكان، وأن الروابط بين الأفعال هي روابط متغيرة بتغير أوضاع الزمان والمكان، وعلاقة الإفضاء هذه بين فعل سبب وفعل نتيجة لا تختلف فقط في تقديرها الأنظار، ولكنها علاقة متغيرة، ومن ثَمَّ فإن سد الذرائع أو فتحها، إن قام بين فعلين في مجتمع ما قد لا يقوم بين هذين الفعلين ذاتهما في مجتمع آخر، أو في زمان آخر، بحكم ما تتغير به أوضاع المجتمعات وعلائق للناس، وما تتغير به وسائط العيش وأساليب الحياة.

وهنا أيضًا يتعين علينا، عند إثارة هذه النقطة المتعلقة بأوضاع الاختلاط الناجم عن العمل أو التعليم، أن نتنبه إلى الجوانب التطبيقية الواجب إثارتها والنظر فيها، عن تلك الصلات بين أفعال المعاصي المنصوصة

وأفعال المعاصي المضافة. وأن القائلين قديمًا بصلة غالبة أو غير منفكة بين تعلم المرأة وعملها وبين الاختلاط وبين ما رأوه من معاصي تترتب بالحتم أو بالغالب الأعم، إن القائلين بذلك قديمًا قد غالوا في الأمر غلوا بعيدًا، فيما أرى، ولكن علينا أن نبحث في أوضاع مجتمعاتهم عن الدواعي الاجتماعية التي ألجأتهم لهذه المقالة، وهذا يستدعي القيام بدراسات تاريخية تطبيقية في أوضاع تلك المجتمعات، وتاريخنا الإسلامي العربي غنى بالمواد التاريخية السياسية الاجتماعية الحضارية، وهي تنتظر من يعيد قراءة هذه الموسوعات ويلتقط منها مادته.

وعلى كل الأحوال فإن روابط السببية تلك بين المعاصي المنصوصة والمعاصي المضافة، أيًا كان قيام تلك الروابط في الماضي، فلا شك أن صادفها الكثير من التغيير والتعديل في أوضاع مجتمعات الحاضر، وهذا مجال أيضًا من مجالات البحث التطبيقي يتعين علينا أن نوليه ما يستحق من اهتمام.

أحاول هنا ما أحاوله في مناسبات كثيرة، أن أوجه نظر العقل الإسلامي الحديث لدى شباب الباحثين الواعدين بإقامة النهضة العلمية الإسلامية إن شاء الله، أن أوجه نظر هؤلاء إلى مجال رؤية الواقع في النسق المعرفي الإسلامي، مجال صلة النص بالواقع، وإلى ما تحتاجه دراسة الواقع في النسق المعرفي الإسلامي، مجال صلة النص بالواقع، وإلى ما تحتاجه دراسة الواقع من أساليب البحث التطبيقي، سواء في مجتمعات الماضي لنستكمل دلالة التجارب التاريخية، أو في مجتمعات الحاضر لنصل النصوص وأحكام السماء بواقعنا المعيش، وأنتهز كل فرصة لأبيِّن ما يمكنني بيانه من هذه النقاط لشباب الباحثين.

وهبة رؤوف من أهل هذا الجيل، ولها ولجيلها أوجه خطابي على رجاءٍ

أن يُعيد فيه شيئًا من النفع لهم ولأمة الإسلام، لو كنت من جيلهم لسرت معهم في هذا الطريق يدًا بيد وكتفًا بكتف، ولو كانت أدركتني هذه المعاني في شبابي لما ترددت لحظة أن أسلك هذه الطرق الشاقة الوعرة. رعاهم الله وزاد من حميتهم وعزمهم.

والحمد لله

القاهرة: مارس 1994م

شوال 1414هـ

عبد المنعم أبو الفتوح
شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر
1970 - 1984 [1]

الكتاب المحرر الذي كتبت له هذا المقدمة هو شهادة عن الحركة الإسلامية في خمس عشْرة سنة، وهي سنوات البداية أو سنوات إعادة التشكل الفكري الثقافي والحركي التنظيمي لها.

وهي شهادة بمعنى أن الذاكر لها لديه اطّلاع مباشر عليها ورؤية ذاتية لها، وهو يتحدث عما وقع تحت بصره أو جال في مجال سمعه المباشر وفي إطار ما شارك فيه من أحداث، أي في حدود ما له به صلةُ معرفةٍ مباشرة، وصاحب الشهادة هنا رجل نعرفه ويعرفه المتابعون، وهو أحد من صنعتهم هذه الحركة وأحد من صنعوها في ذات الوقت، ولد مع مولدها، ونما مع نموها، ونضج مع نضجها والتأم شمله الفكري والحركي مع التئام شملها فكرًا وحركة.

والكتاب شهادة على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر من بدء السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، وهو مزج بين أحداث التاريخ الموضوعية وبين السيرة الذاتية للشاهد، وقد جاءت بطريقة يَغبط الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح عليها كل من يحاول محاولة شبيهة؛ لأن رواية الراوي جاءت بطريقة لا يستطيعها إلا شخصٌ راض نفسه على

(1) تقديم كتابعبد المنعم أبو الفتوح شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر1970 - 1984، تحرير حسام تمام، تقديم: طارق البشري، القاهرة: دار الشروق،2010.

قدرٍ من إنكار الذات كبير، فهو يضع نفسه ونشاطه وأحزانه الذاتية في سياق الحركة التاريخية العام، ويضع نفسه جزءًا منها وعنصرًا فيها، وكاد أن يبلغ الأمر لديه أنه يحُول بين القارئ وبين نفسه إفراطًا منه في البعد عن شبهة الذاتية.

إن الكثير من كُتَّاب السيرة بسبب أنهم يتحدثون عن الأحداث من خلال ذواتهم، يميل بهم سياق الرؤية الذاتية وتدافع الشعور بالنفس إلى كثرة الحديث عن الذات وما قالت وما فعلت وما شجّعت وما ثبّطت وما دُفعت إليه وما مُنعت منه، لأن الكاتب هو موضوع الكتابة، فتمتزج الذات بالموضوع بقدر من غلبة الذات على الموضوع. ولكننا هنا نلحظ أن الشاهد يحكي عن غيره أكثر كثيرًا جدًّا مما يكتب عن نفسه، ويتكلم عمن أثَّروا فيه من كُتَّاب وقادة بحسبانه واحدًا ضمن من أثروا فيهم وأعطوهم، ويُكثِر في ذلك دون أن يتحدث أيّ حديث عمن أثَّر هو فيهم وأعطاهم.

لقد أفلت الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح من التداعيات التلقائية لكتابة السير الذاتية، وللشهادة من خلال الرؤية الشخصية لحركة تاريخية موضوعية، أفلت من ذلك بما نشأ عليه وتربى، وهو بذلك مثلٌ واضح لأهمية التربية الدينية في «ذمّ» النفس ذمًا ما عند التصدي للأمور العامة، وهذا بالضبط ما صرنا نحتاجه احتياجًا شديدًا في حياتنا العامة وفي تربيتنا القومية على صعيد المجتمع ككل، وهذا بالضبط هو الإحياء الخُلُقي الذي لا تحرير نرجوه ولا نهضة ولا تنمية ولا تقدمًا ولا نجاحًا في أمر عام إلا بعد التحلي به ممن يمارسون صنيعًا يستهدف تفيّق هذه المقاصد.

تبدو لي أهمية هذه الشهادة في أنها تضع أيدينا على نابت الحركة

الإسلامية الحالية- من أي روافد فكرية إسلامية تكوَّنت، وبأي عناصر حركية تشكلت؟- ونحن نلحظ من روايات الراوي أنه بالنسبة لهذه الحركة المعاصرة، فإنه في البدء كان الشباب، من شباب الجامعات الذين سبقت تطلعاتهم الإسلامية تشكيلهم الحركي في تنظيمات أكاد أقول إنها بدأت حركة شعبية شبابية تلقائية لشباب لم يعُد يكفيه الفكر السياسي الوطني السائد، وذلك بعد نكسة 1967، فعاد يفتش في الجذور، وهو سيجدها دائمًا فيما يسميه مالك بن نبي بالفكرة المجرّدة، أي الفكرة التي يكون لها من العموم والشمول والانتشار ما يجعلها قائمة بين الناس بذاتها، بغير حاجة إلى زعيم بعينه يدعو لها أو حزب أو مؤسسة بعينها تروِّجها أو دولة تقوم عليها، وذلك لأنها سرت مسرى الدماء في شرايين الأمة وشكّلت أساسًا ثقافيًا يمارس الناس تفاريعه ويتحاكمون بقواعده في سلوكياتهم وتقويماتهم الجارية، وكان هذا هو الإسلام عقيدة وثقافة وهو فكر موجود ومنتشر بتفاريع ومذاهب وكتابات في التاريخ والقانون والمجتمع والأخلاق والسياسة، وباجتهادات متنوعة وفيه القديم وفيه الحديث، وفيه الراجعي وفيه المستقبلي بنِسَب وتقارير من الصواب والخطأ واليقين والظن والشك لا حدود لها. وأنت لن تجْهَد للبحث عنه، بل ستجده بجوارك وفي بيتك، بل ستجده داخل نفسك بما تربيت عليه من صغرك واستقر في وعيك.

سنجد في الروافد الأولى فكرًا إسلاميًّا يظهر من البيئة المصرية من ذوي الأصول الممتدة من جماعة الإخوان المسلمين في خمسينيات القرن العشرين، مثل الشيخ محمد الغزالي، والدكتور عبد المنعم أبو الفضل، والشيخ سيد سابق، والأستاذ البهي الخولي، وسنجد فكرًا إسلاميًا ممتزجًا بالصوفية مثل الشيخ عبد الحليم محمود. كما أن ثمة

فكرًا مصريًا ذا أصول سلفية يأتي من الجمعية الشرعية منذ عهِد نشأتَها الشيخ محمود خطاب السبكي، ومن جمعية أنصار السنة المحمدية ذات التوجه السلفي، وكذلك سنجد الرافد الوارد من السعودية بغزارة شديدة حاملًا الفكر الوهابي السلفي، فضلًا عن شريحة واسعة من المفكرين من أبي الأعلى المودودي إلى مالك بن نبي، شرقًا وغربًا ومحافظة وتجديدًا، وهذا كله يموج بعضه في بعضه من جيل جديد من الشباب.

ثم يرِد بعد ذلك دور الإخوان المسلمين بعد خروجهم من السجون، بفكرهم التقليدي السابق الناتج من البيئة المصرية، وبتجاربهم التنظيمية الحركية، وهم على فرعين: فرع يرد من التنظيم الخاص للإخوان بانضباطه وخبراته في التشكيل والتنظيم، وفرع يرد من الساحة الإخوانية للدعوة بمرونتها وسلوكها الفضفاض.

وتكشف لنا هذه الشهادة عن نماذج من هذا اللقاء التاريخي الفريد بين حركة شباب إسلامي تلقائية وبين كوادر تنظيم قديم مخضرم، بين جيل نابت لا يزال يتفتح وجيل أدرك عهدين وخاض تجربتين، ونحن هنا أمام كيانين لكل منهما ذاتيته المتميزة، حتى وإن كان أحدهما أحدث خبرة وأصغر سنًا، بمعنى أن هذا الجيل الشاب عندما يقترن بالحركة القديمة إنما يحمل لها تغييرات وتعديلات من ناحيته، ولا يكون فقط منفعلا بها متلقيًا عنها تلقيًا سلبيًّا، إنما هو مُحاوِر ومُجادِل بحكم ما لديه من ذاتية، ولذلك فإنه عند الامتزاج عدّل كل منهما من صاحبه.

وبالجملة فقد أنقذ جيل الإخوان الآباء جيل الشباب من السلفية الواردة من الخارج، وغذى جيل الشباب وحمّل الأقدم بخبرة حركة طلابية طليقة

من الناحية التنظيمية، وهي خبرة تمت بعد ذلك في حركة نقابية مهنية كان لها أثر بعيد للجيل القديم أشاع الوسطية والاعتدال لدى الشباب الذي انحاز له، والجيل النابت استطاع أن يخرج الجيل السابق إلى حد كبير من الآثار العميقة لمحنة السجن طويل المدى وما حدث به، وأثر ذلك في الفكر والعمل من بعد.

بقيت نقطة أستحسن الإشارة إليها لا لدلالتها الماضية ولكن لعبرتها المستقبلية، فنحن نعرف من هذه الشهادة أنه مع تنوع قراءات الشباب في الفكر الإسلامي الذي كان ذائعًا في السبعينيات، فإن كتابات الشيخ محمد الغزالي هي مما بث فيهم الوعي العملي بالإسلام كمشروع حضاري، وهذا معنى دقيق؛ لأن كتابات الشيخ الغزالي- رحمه الله- هي من أنضج ما كُتب من فكر سياسي بمنظور إسلامي في هذه الفترة، وهو في ذلك يفرع على مدرسة حسن البنا في هذا الشأن، ومن هذا المنظور نعرف أثر كتابات أمثال البهي الخولي وسيد سابق، وكل هؤلاء كانوا من الإخوان المسلمين.

وما أريد أن أوضحه أن الشيخ الغزالي وفريقًا آخر كانوا ممن اختلفوا مع قيادة جماعة الإخوان المسلمين في موقف هذه القيادة من ثورة 23 يوليو 1952، وابتعدوا عن الخصومة الحادة التي قامت وقتها بين نظام ثورة 23 يوليو وبين جماعة الإخوان، وظلوا ناشطين فاعلين متمرسين فيما بذلوه من جهود فكرية وما طوَّروه من فكر وما جددوا به وما دافعوا عنه من قضايا الإسلام المعاصر، فظلوا أمناء على رسالتهم يقومون بها بكل ما منحهم الله من قدرة، وكان من آثارهم ما أودعوا عقول شباب السبعينيات الإسلامي. ترى لو كان اتجاههم هو ما غلب في موقف الإخوان وقتها أما كانوا يشكّلون قوة أعظم للمزج بين

الحركة الوطنية وعمقها الإسلامي في دعم الموقف الوطني وتصحيح ما يحتاجه إلى تصحيح.

نحن هنا لا نبكي على اللبن المسكوب، ولكننا نشير إلى دروس الماضي لنعتبر بها في المستقبل- إن شاء الله- مستقبل العلاقة بين القوى الوطنية جميعها.

إن شهادة الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح تثير الشهية للتفكير والبحث.

والحمد لله

الفكر السياسي للإمام حسن البنا(1)

(1)

حتى بداية القرن العشرين، كانت الحركات الوطنية في بلادنا مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، وكانت الشعوب العربية الإسلامية وهي تقاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام، والحركات الإسلامية هي ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبي محتل أو مقاومة ظالم مستبد. وبهذا التصور نفهم حركة عبد القادر الجزائري في الجزائر، وحركة عبد الكريم الخطابي في المغرب، وحركة السنوسي في ليبيا، وحركة المهدي في السودان، وكذلك كانت الحركات في مصر من جمال الدين الأفغاني إلى مصطفى كامل... وهكذا.

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي لا تعدو وقتها دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوي المناصب الكبيرة، ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنمو ويتكاثر الناس فيها، وذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذي لم يكتفِ بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات، ولكنه تأسس وتكون على النمط الأوروبي من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين، فركَّز على الأول وأهمل الثانية إهمالا. كذلك انتشر الفكر الأوروبي الفلسفي بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه

(1) تقديم كتاب: إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، تقديم المستشار طارق البشري، سلسلة الدراسات الحضارية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1992.

المدارس، بفعل الكتب والمجلات الشهرية تظهر لتروج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامي التقليدي. جرى هذا في مصر في فترة استتباب الهيمنة الإنجليزية عليها في خواتيم القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين.

ولم تكَد الحرب العالمية الأولى تنتهي (1914–1918)، حتى كانت الدولة العثمانية قد صُفِّيت، وحلت محلها دولة تركيا الحديثة التي ألغت الخلافة الإسلامية واتخذت إجراءات بالغة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام كنظام للحياة وأساس للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك، وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين في العالم أجمع، وذلك ألمًا من تلك الظروف التي نقضت عقد المسلمين وشتت شملهم، فباتوا لا يرون جهة أو هيئة يتجهون إليها كجامع لهم، وفي الوقت نفسه احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يُحتل بعدُ من أراضي العرب والمسلمين واقتسمها بينهم المنتصرون في الحرب، وبخاصة منطقة الشام والعراق.

وفي هذا الوقت ظهر عديد من الحركات الوطنية في العالم الإسلامي كمصر، وفي غير العالم الإسلامي كالصين والهند، وكذلك ظهرت حركات مقاومة الغزو في البلدان حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق. وكانت القوى السياسية التي قامت بهذه الحركات تتكون في الأساس من الشباب والكهول لبناء المؤسسات الحديثة في التعليم وممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاتفت هذه العوامل لتضع الحركات الوطنية التي تظهر في هذه المرحلة بصورة علمانية، فهي حركات تعمل على إجلاء المحتل وتطلب الاستقلال السياسي لأقطارها، ولكنها ترسم لمستقبل بلادها- مجتمعات ما بعد الاحتلال- صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة في

الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

في البداية، أي في صدر العشرينات، اندمج التوجه الإسلامي ورجاله في هذه الحركات، بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبي أولى في الاعتبار، وأن جلاءه مما يفيد القوى الوطنية كلها، وأن المتتبع للحركات الوطنية في هذه السنوات من بدايات العشرينيات يلحظ اتصالا قويا للعناصر ذات التوجه الإسلامي ومشاركة فعالة في هذه الحركات.

ولكن مع نهايات العشرينيات بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة، وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، وعلى أن يفصل الدين عن شئون المجتمع وينشئ نظامًا وضعيًا صرفًا أو يكمل التنظيم العلماني الذي كان بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر. وكانت أقلام كتَّاب ومقالات صحف تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأيٍّ من وجوه النشاط الاجتماعي.

وفي الوقت نفسه تحررت حركات التبشير المسيحي الأوروبي والأمريكي من خوفها إزاء المسلمين. كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا الإسلامية والعربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين في بلادنا، لتكون لها قواعد بشرية موالية لها، وأثار ذلك سخط المسيحيين الشرقيين في بلادنا، وحفزهم لمقاومة هذا النشاط أن تلك البعثات لم تكن تجرؤ على أن تقترب من المسلمين، هذا البحر الواسع الذي يمكن أن يبتلع في هياجه حركة التبشير ويغرقها في قراره السحيق. ولكن بعد الحرب العالمية الأولى ونشأة النظم العلمانية وتبني قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية المنهج

العلماني الوضعي، بعد ذلك كله وبسببه تشجعت حركات التبشير لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلا بعد مؤتمر عقده المبشرون في القدس في 1924، وارتفع فيه شعار «تنصير العالم في جيل واحد».

(2)

في هذا السياق التاريخي ظهرت دعوة الشيخ حسن البنا، بما تعنيه الدعوة من فكر ومن حركة، وهو ما اجتهد الأخ الأستاذ إبراهيم البيومي غانم في دراسته في هذا الكتاب، وقد درسه إبراهيم من حيث هو تفاعل بين الفكر والحركة في الواقع السياسي، والشيخ البنا لا يبحث إلا وفق هذا التصور لأنه لم يصنع فكرا مجردا، إنما صنعه من خلال حركة شعبية أسسها وصاغ رؤيتها، فكان فكره فكرًا لا يستدل عليه من أقواله فقط، إنما يتابع من خلال حركته وأعماله، ومن خلال الجماعة التي أنشأها، ولعل هذا التوجه العملي الحركي هو ما كان يشكل الاستجابة للأوضاع التاريخية المحيطة.

إن الحلقة الرئيسية في فكر الشيخ البنا وموقفه هو «شمول الإسلام»، أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا، وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقعه في هذا الكون، وبالشريعة تتحدد أسس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد من الجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس، وبالسلوك تتحدد له أسس نظرته إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله معهم فالإسلام فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه، ظاهره وباطنه.

إن التأكيد على هذا المعني الشامل، هو ما به تمثلت الاستجابة الإسلامية الصحيحة التي تطلَّبها الواقع عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار

الإسلام وإلى حصره في نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفي تقييده في حدود العبادات فقط، وفي إقصائه عن أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع ولعلاقاته، إن ذلك لا يعني أن الدعوة كانت ردَّ فعل لواقع معين فقط، ولكنه يعني أن أي كيان حي وكبير كالإسلام، عندما يلقَى تحديا لأي من جوانبه وخصائصه الأساسية، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدي كلَّ طاقته ويحشد كلَّ قوته لمواجهة التحدي في هذه الزاوية أو الجانب الذي وقع فيه الخلل، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقاته لمواجهة الآثار الموجهة إليه في الجانب المصاب. وشبيهٌ بذلك أيضًا حركات الاستقلال الوطني التي انتشرت مع الاحتلال الأجنبي لهذه الأوطان، لم تكن رد فعل بالمعنى السلبي للكلمة، ولكنها كانت استجابة لوجوه التحدي والخلل التي واجهت الجماعة.

فشمول الإسلام خاصة أصيلة فيه وهي ملاصقة له لا تبارحه، ولا يكون الإسلام مكتملًا بغيرها، وهذه الصفة تمارَس في أوضاعها العادية حيثما تجد مجالا للإعمال، فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها، ظهرت كمطلب يؤكد عليه المسلمون، وكشعار ترفعه الحركات السياسية، كما أن وصف الاستقلال يلازم الجماعة السياسية ولا يكاد يثور كمطلب أو مشكل ما دام مطبقًا ممارَسًا، ولكنه يثور كمطلب ويرتفع كشعار سياسي عندما يواجه من ينكره أو يمنع ممارسته.

وبما يتسق مع هذه النظرة لشمولية الإسلام، اندمج فكر الدعوة بعملها، وحسن البنا مندمج في «جماعة الإخوان المسلمين» وفكره مندمج في نشاطه الحركي، والدعوة ليست عرضا لفكرة ولا دفاعًا عنها، ولكنها تنظيم يجمع بينهم وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين وأن ينقلوا ما تلقوه إلى

غيرهم، وذلك كشأن أي تنظيم حركي يقوم بدعوة ما.

وكان التكوين الفكري الوجداني للجماعة مزيجًا من علوم الإسلام التي تدرس في الأزهر من قرآن وسنة وتوحيد وتفسير وفقه ولغة، ومن ممارسات الطرق الصوفية التي تأثر بها الشيخ البنا في صباه وأفادته في استخلاص الأسلوب التربوي للجماعة، وفي إشاعة روح المعاملة الإسلامية من حيث أن الإسلام دين ونظام للحياة وعبادة وعمل مندمجين، مع غرس مفهوم الأخوة الإسلامية والبعد عن مَوَاطن الخلاف الفكري والعقدي.

توجهت الدعوة أساسًا في بدايتها إلى الشباب، وبخاصة الشباب من طلبة الجامعات والمدارس الحديثة التي تنشر الفكر الوضعي بين طلبتها، توجهت الدعوة لهؤلاء لتقاوم الأثر العلماني في عقول الناشئة؛ ولأن هؤلاء الطلبة هم عدة المستقبل الذين تنفتح أمامهم بعد تخرجهم آفاق العمل العام في مجالات الإدارة والمهن المختلفة، ومنهم تتكون النخب السياسية والاجتماعية؛ لأن هؤلاء الطلبة يعتبرون من ذوي الانتشار الاجتماعي الواسع والمرونة الحركية الكبيرة في المجتمع، وهم ينتشرون بين أسرهم وذويهم، وينتشرون في أشهر الصيف بين أبناء بلدانهم وقراهم وأبناء الأحياء التي يسكنون فيها، وقام هذا النشاط على أساس تجمعات روحية عبادية هي الكتائب، وتجمعات شبابية رياضية هي الجوالة، وتجمعات اجتماعية هي الأسر.

لقد أرسى الأفغاني فكرة الإسلام المجاهِد وقدم فكرة الإسلام المقاوِم للغزو الأجنبي الذَّائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية.

وأضاف الشيخ محمد عبده فكرة التجديد في الفقه الإسلامي والتفسير لمواجهة مطالب الحياة الحديثة، وأضاف السيد محمد رشيد رضا ربط

التجديد بالسلفية والتفاعل مع السياسات الوطنية ووصل الفكرة العربية بالإسلامية السياسية، وأضاف الشيخ البنا التركيز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل والدعوة بالتنظيم الحركي، والمزج بين فكريات فقه الأزهر ووجدانيات الطرق الصوفية ووطنيات الحزب الوطني.

(3)

الدراسة التي بين أيدينا، أتت لتسهم في سد النقص في مجالين من مجالات الدراسات العلمية عندنا: نقص البحوث العلمية في مجال السِّير والتراجم للقادة ورجال السياسة، ونقص البحوث العلمية في مجال الفكر الإسلامي المعاصر.

إن الدراسات العلمية والجامعية كانت قليلة جدًا في مجال السير والتراجم، وخاصة بالنسبة لشخصيات التاريخ الحديث، وخاصة بالنسبة للقادة ولرجال السياسة والفكر السياسي. إنني عندما أتناول كتابًا مثل كتاب جورجي زيدان عن «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر» وهو من جزأين شمل أكثر من مائة شخصية، لا أجد منهم من اهتمت بهم الدراسات الجامعية إلا قلة قليلة رأست دولا وحكومات أو قادت ثورات وحروبا. إن العقدين الأخيرين عرفا دراسات ورسائل أُعِدت في مجال السير والتراجم أكثر مما سبق، ولكن لا يزال النقص واضحا، ولا يزال النقص النسبي مؤكدًا، إن ذلك لا يعني أن للسير والتراجم أفضلية على غيرها، فهذا غير صحيح، وقد نكون من حيث الأولويات المطلقة أحوج لدراسة المؤسسات الاجتماعية والسياسية، ولكن الإشارة التي أبديها هنا، تعني أن السير والتراجم لم تحظَ بما هي جديرة أن تحظى به من اهتمام الدراسات العلمية حتى وإن سبقها غيرها من المجالات في مراتب الأولوية. وأن اقتصار معارفنا على عدد محدود من أمثال محمد

علي وإسماعيل وعرابي والأفغاني وسعد زغلول، ليعطي انطباعًا غير صحيح وغير منصِف بأننا مصابون بنقص في الرجال الكبار. لذلك فإن دراسة إبراهيم البيومي هذه تجد مكانة مهمة فيما تسهم به من سد النقص في هذا المجال وبخاصة أنها تتعلق برجل من أخطر الرجال الذين أظهرهم المجتمع المصري في النصف الأول من القرن العشرين.

ومن جهة ثانية، فإن الدراسات العلمية والجامعية المتعلقة بالفكر الإسلامي المعاصر، قليلة وتتصف بالنُدرة، وبوجه خاص الفكر السياسي الإسلامي، وبوجه أخص الفكر السياسي الإسلامي فيما بعد السيد محمد رشيد رضا، أي بالنسبة لما ظهر بعد الحرب العالمية الأولى وثورة 1919. ونستطيع أن نقول إن شجرة الفكر كانت واحدة لدى الباحثين والمؤرخين حتى العِقد الثاني من القرن العشرين، ثم انفصل بعض فروعها عنها في وعي هؤلاء الباحثين والمؤرخين. نحن نلحظ أن تاريخ الفكر موصول أو شبه موصول حتى رشيد رضا، ثم بعد ذلك فإن شجرة الفكر التي تحوز الاعتراف من الباحثين والمؤرخين الجامعيين تكاد تقتصر على مدرسة واحدة من مدارس الفكر، وهي المدرسة التي يسميها أهلها بمدرسة الفكر الحديث، ويسميها الآخرون مدرسة الفكر العلماني أو الفكر الوافد.

على هذه الشجرة نجد أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين وحسين هيكل ومنصور فهمي وأحمد أمين وسلامة موسى...إلخ.

ولا نجد على هذه الشجرة أو على غيرها مكانا للشيخ مصطفى المراغي والشيخ محمود شلتوت ومحمد شاكر ومحمود أبو العيون ويوسف الدجوي وطنطاوي جوهري وماضي أبو العزايم ومحمود خطاب السبكي. وحتى فيما قبل العشرينيات من هذا القرن، فإن حركة الإصلاح التي أثبتها التأريخ واتسعت لمواقف سعد زغلول ضد دانلوب الإنجليزي في وزارة

المعارف، لم تتسع للشيخ حسونة النواوي ومواقفه المماثلة ضد كرومر بالنسبة للقضاء الشرعي. وحركة الإصلاح التي اتسعت لمطالب الشيخ محمد عبده لم تتسع لما أنجز الأزهريون من إصلاح لمؤسستهم على عهد الشيخ سليم البشري في 1910، وحركة الإصلاح التي اتسعت لموقف علي عبد الرازق والأحرار الدستوريين ضد دعوة الملك فؤاد لنفسه بالخلافة عام 1925 لم تتسع لحركة الشيخ ماضي أبو العزايم ضد الدعوة نفسها للملك نفسه في الوقت نفسه. وهذا يؤكد أنه سواء قبل العشرينيات أو بعدها، فإن التاريخ الفكري المعاصر يُكتَب على أساس انتقائي، وإنه استبعد من شجرة الفكر من لم يصدق عليهم وصفه ومعياره الخاص بالتحديث والتجديد قبل العشرينيات، ثم كاد أن يستبعد من الشجرة كلَّ من ينتمي إلى أصول فكرية تخالف الأصل الفكري العلماني الوافد الذي جعله مناطًا للتحديث ومعيارًا له.

ليست المشكلة أن الصورة تكون غير صادقة ولا أنها غير منصفة، فقد يختلف الناس على اعتماد المعيار الذي يصدق به الوعي بالموجود أو لا يصدقه، بل يكون اختلافهم حول ماهية العدل والإنصاف، ولكن المشكلة التي لا يختلف عليها بأي من معايير النظر والاختلاف، ومهما تضادت هذه المعايير، المشكلة هي أن الصورة تكون غير واقعية لأنها تقتصر على جزء من العناصر المكوِّنة لها فقط، ومن ثم فإن أي نظر في تفاعل هذه العناصر مع بعضها البعض يكون نظرًا قاصرًا عن معرفة حقيقة الأوضاع العامة، وهذا النقص يفسر القدرة على فهم هذه الأوضاع، ويشل القدرة على التوقيع وحساب ما يمكن أن تسفر عنه التفاعلات الفكرية والاجتماعية، ويفسر القدرة على معالجة أوضاع المجتمع واقتراح الحلول وتزكية البدائل، ألم يكن المراقبون يحللون أوضاع المجتمع المصري في الستينيات بين

بديلين، هما القومية والماركسية، ثم إذا بهم يفاجأون بأنْ لا هذه ولا تلك، وأن تصورهم كان قاصرا، وأتاهم الإسلام من أقصى المدينة يسعى، أقصى مدينة وعيهم بالواقع وليس أقصى مدينة الواقع نفسه، إن المحللين والمراقبين يفاجأون دائمًا، وأساس المفاجأة أن العنصر الفاعل يأتيهم من خارج «النسق» الذي كوَّنوه، وهم يشعرون بالغربة إزاء ما يجحدون كونه من معطيات الواقع المعيش.

ومن هنا فإن دراسة إبراهيم البيومي تسد نقصًا مهمًا، وتسهم إسهامًا له شأنه في سعينا لتكوين النسق «الشامل» غير المنقوص للأوضاع الفكرية الاجتماعية السياسية في مجتمعنا.

(4)

الشيخ حسن البنا شخصية محورية في تاريخنا المعاصر، وفي تاريخ الحركة الإسلامية في العصر الحديث، أثار خلافا في حياته لأنه كان يعيد شق طريق يكاد أن ينطمر، ولكنه كان شخصية مجمِّعة لا يبدد صلة ولا علاقة تقوم بينه وبين الآخرين، وخاصة في المجال الإسلامي ولا يفرط في إمكانية مهما كانت قليلة لقيام هذه الصلة، لذلك لا نرى عراكا أو خصومة قامت بينه وبين أي من فصائل العمل والنشاط في المجال الإسلامي، سواء بالنسبة للهيئة الرسمية كالأزهر والأوقاف، أو بالنسبة للهيئات الأهلية كالطرق الصوفية والجمعيات رغم أن خلافه معهم كان ظاهرًا غير مطموس.

أذكر هذه الملاحظة لأننا محتاجون في أيامنا هذه إلى هذا النوع من الشخصيات المجمعة القادرة على تبيِّن مجالات اللقاء بين التيارات المختلفة في المجتمع وتنميتها، وعلى المساهمة مع آخرين من نوعهم في بناء التيار الأساسي في المجتمع.

وقد استطاع الشيخ البنا بهذا المنهج أن تبقى شخصيته بعد مماته شخصية مجمعة، من حيث أنها تمثل نقطة التقاء للفصائل الإسلامية المختلفة، ومن حيث أن أيا من هذه الفصائل والشخصيات على اختلاف وتباين مواقفهم واجتهاداتهم، أن أيا منهم إلا ويرى للشيخ البنا في عقله شعاعًا.

وعند الاقتراب من فكر الشيخ البنا، فإن أول ما يلحظ الدارس أن الشيخ كان حركيا، ولم يكن مجرد مفكر بعيد عن الحركة، ولا أقصد من هذه الملاحظة أن أقيم فاصلا بين الحركة وبين الفكر، فلا توجد حركة بغير فكر، وحركة الإصلاح لابد أن تتضمن رؤية فكرية لوجوه الإصلاح المطلوب، ولا يوجد فكر بغير حركة، لأن النظر الفكري متى صَدر عن صاحبه فهو بالغٌ متلقيًا، وهو مُغيِّر فيمن يتلقى بشكل من الأشكال، وليست الحركة المعنية بأكثر من ذلك ولا أقل. إنما الفارق يتعلق بطريقة التعبير الفكري عن الأوضاع، وبأسلوب التعامل مع الظواهر، وبالوسائل التي يجري بها الإفصاح عن المواقف الفكرية. والمقصود عندي برجل الفكر المجرد هذا النوع من الرجال الذين يتعاملون مع قضايا الفكر بمفاهيم نقية في مَفادها وبتعريفات محددة ومصطلحات تبلغ شأوها في الضبط المنهجي للمعاني ولظلال المعاني، وذلك بقدر ما يعي العقل الجمعي المتخصص في النظر لنوع قضايا محددة، فقها كانت أو اقتصادًا أو غير ذلك من مجالات المعارف. بمعنى أن المفكرين يتعاملون هنا بمواد فكرية على أعلى درجة ممكنة من النقاوة والصفاء وعدم الاختلاط، وعلى أقل درجة ممكنة من حمل الشوائب، فيصير «المفهوم» أو «المصطلح» كمواد المعامل التي يُجرى بها علماء الفيزياء والكيمياء تجاربهم. وهذا هو فكر المفكرين الخالصين للنشاط الفكري، وهو الفكر الذي يسود في الكتابات

المتخصصة وفي أعمال الكليات الجامعية ومراكز البحوث والدراسات، وهو كل فكر يتوجه لأهل التخصص ويتعامل به أهل الفن المعرفي، والمجال المعرفي الواحد، ونحن نعتاد في مجالات أهل التخصص أن نحدد معنى اللفظ المستعمل، ونعتاد أن نسأل عما نقصده بالضبط من استخدام لفظ محدد، والسائل عندما يسأل، والمجيب عندما يجيب في هذا الشأن، إنما يتبادلون المعرفة بالنسبة لدرجة نقاوة المادة المعملية التي يتناولونها بالبحث والدرس. هذا ما يمكن تسميته «الفكر المعملي». تميزًا له عن «الفكر الحركي».

والفكر الحركي لا يتوجه إلى المتخصصين ولا يحصر نفسه في بيئتهم، إنما يتوجه إلى الناس بعامة ليرشدهم إلى ما يرى وجه إرشاد لهم فيه، وليدعوهم إلى ما يرى خيرهم في الاستجابة له، وليوجههم إلى ما يرى توجيههم إليه ليغيروا ما بأنفسهم، والناس بعامة من غير المتخصصين لا يكون فكرهم في العادة من هذا النوع «المعملي المقطَّر» الذي يتكون وفقًا لمفاهيم صافية مفادها مدقق في ضبط مصطلحاتها. وهم عادة ما يتعاملون بفكر مشوب أقرب في درجات اختلاطه إلى مواد الحقول ومواد المصانع، وهو فكر يتخذ طابعه لا وفقا لدقة ضبطه بالتعبير الاصطلاحي، ولكن وفقًا للفهم العام الذي يغلب عليه، المؤدى العام الذي يشير إليه.

والمفكر الحركي يتوجه بفكره إلى الناس عامة، ولا يحصر نفسه في جدل المتخصصين من أهل المجال الفكري المعني، وهو يهدف مباشرة إلى تغيير أوضاع البيئة الاجتماعية وتعديل ما يشيع من فهم يراه خاطئًا في أي من المجالات، ويهدف إعادة بناء العلاقات بين الناس وفقا للتصور الذي يرى فيه الصلاح، وحشد الجماعات في مواقف معينة لدفع ما يراه خطرا أو لجلب ما يراه نافعًا.

ومن هنا فإن المفكر الحركي يتعامل بمواد الحقول والمصانع لا بمواد المعامل. ومن هنا نراه لا يفصل بين قول وفعل، لأن أقواله أفعال تؤول مباشرة إلى المتلقي تقصد تغييره في أمر ما أو لأمر ما، كما أن فكره لا يعبر عنها بالأقوال وحدها، إنما قد يجري التعبير عنه بالموقف العملي أو بالسلوك الذي يتبعه في التصدي لواقعة معينة أو بالخيار الذي يرجحه من بدائل مطروحة، وأحيانًا ما يعبر عن نفسه بالصمت إن جرى الصمت في سياق ينبئ عن معنى محدد.

ونحن عندما نقوم بدراسة فكر مفكر ما، إنما نتناول فكره بأدوات التحليل والفحص، أي نتناول فكره تناولا معمليا»، ولا مشكل في ذلك إن كنا نتناول فكر «مفكر معملي» لأننا ساعتها نستطيع بدرجة كبيرة أن نتعامل مع مفاهيمه المستخلصة من ظاهر عباراته، وأن نستخلص مقاصده من أقواله وحدها تقريبًا، أو هكذا يغلب علينا الميل دون أن نكون قد ركبنا متن الشطط، أما إن كنا نتناول بالدراسة مفكرًا حركيًا فقد وجب علينا عمليًا أن نتعامل معه بطريقة مختلفة، ومفاهيمه لا تؤخذ من ظاهر عباراته وحدها، ومقاصده لا تستخلص من محض أقواله، وعباراته ليس من الحتم أن نتعامل معها مصطلحًا مما يطابق مفهومه تطابق الصك مع الحق (كأوراق العملات النقدية)، لأن استخدامه للعبارة ليس من الحتم أن يرد بالمفهوم الاصطلاحي، وليس من الحتم أن يرد بمفهوم نمطي فيتحمل شحنة المعاني ذاتها كلما استخدمت، بصرف النظر عن تنوع المناسبات وتنوع المتلقين وتغير الأحداث.

(5)

وأول ما نصنع في فكر المفكر الحركي، أن نأخذه من «الأرض بطينته»، أي نأخذه في سياقه التاريخي، حدثًا وزمانًا ومكانًا، والفكر هنا يضرب

بجذوره في الواقع التاريخي، وهو جزء من حدث، وليس يضرب بجذره فقط في التركيب المنطقي وتسلسل المفاهيم كما نعتاد مع «المفكرين المعمليين». والفكر الحركي لا نستخلصه من العبارة التي صيغ فيها ودلت عليه وحدها، وإنما نستخلصه من الحدث الذي قيلت العبارة في مناسبته وكانت جزءًا منه، ومن الواقع الذي جاءت العبارة لتؤكده أو لتغيره أو لتعدله، ذلك أن المفكر الحركي يكتب وعينه على الواقع الجاري أمامه في يومه وليلته وبصره على قارئ الصباح في صحيفته أو سامع المساء في اجتماعه. والعبارات هنا ترد قصيرة أو مطلقة، عامة أو مخصصة، وفقًا للأوزان النسبية للعناصر التي يتشكل منها الحدث، ووفقًا لوجوه الخلاف التي تتداول الحدث وهو يتشكل وللحجم النسبي لكل من هذه الوجوه في صراعها أو تدافعها من أجل صبغ الحدث بصبغة معينة. بمعنى أن عبارات المفكر الحركي تتخذ حجمها ووزنها في ظروف حركة التدافع التي تجري وقتها عند تشكيل الحدث وتتأثر بهذه الحركة زيادة وصخبًا أو قلة وخفوتا.

ومن جهة ثانية، فإن القول المكتوب للمفكر الحركي لا يدل بذاته على موقف فكري، إلا أن يمتد إلى نوع من التكرار يعطي الانطباع بأن ثمة درجة من الاستقرار عليه كموقف فكري، ذلك أن الاستجابة الفورية والسريعة للرجل الحركي تستدعي من الباحثين التأني لفرز ما هو أصيل وما قد يكون جاء عفو اللحظة أو عفو الحدث من أقوال. القول هنا حركة وفعل لأنه استجابة لواقع وحدث، ودلالته الفكرية ترد بعد ذلك من خلال كونه حركة وفعلًا، وهذه الدلالة تتأتى من خلال مدى زمني، لأن القول بوصفه فعلًا وحركة يحتاج إلى زمن، والزمن هنا يستفاد بالتكرار أو باستبقاء الأثر المستفاد من القول على مدى زمني، ومن هنا تقل دلالة الأقوال التي تبدى ولا يؤكدها سياق الأقوال والأفعال التالية أو ينقضها ويخالفها هذا السياق.

ومن جهة ثالثة، فإن فكر الرجل الحركي لا يُستدل عليه من أقواله فقط إنما يستدل عليه أيضا من وسائل تعبيره الحركية الأخرى، كنوع التنظيم السياسي الذي ينشئه، ووجوه النشاط التي يجري التركيز عليها، تعليمًا أو تربية أو تدريبًا على السلاح أو اهتماما بالنشر والصحافة أو التركيز على وجوه النشاط العلني أو السري، ومدى الأهمية التي تمنح لنوع أحداث دون نوع آخر مثل التركيز على الأحداث الوطنية وعلى الأحداث المتعلقة بالنظام السياسي للدولة أو على سياسات التعليم والتربية، ونوع البيئات الاجتماعية التي يجري التركيز على الدعوة والنشاط السياسي والاجتماعي فيها، من الريف أو المدن، من الأحياء الشعبية أو أحياء المياسير، من الشباب أو الشيوخ، من المهنيين أو الحرفيين، إلى آخر ذلك من وجوه العمل.

ويبدو فارق مهم بين الفكر المعملي والفكر الحركي، يبدو في طريقة كل منهما في صياغة علاقات السببية بين الأحداث والظواهر، الفكر المعملي يهتم عادة بالبحث عن السبب «المنتِج» للظاهرة، وهو يحاول أن يتعقب تسلسل الأسباب، فينتقل من الظاهرة المبحوثة إلى الظاهرة أو مجموع الظواهر التي أنتجتها، ثم ينتقل إلى بحث ما أنتج الظاهرة السبب... وهكذا، وهو في سعيه الدؤوب هذا يتصاعد من ظاهرة إلى أخرى «على عمود النسب»، ويخاف أن ترتفع في وجهه في أية لحظة عصا الأستاذية المنهجية بقولها المأثور «لا تجب إجابة تصلح أن تكون سؤالا»، فيسعى دائما نحو الجواب التام.

أما الفكر الحركي فينظر للظاهرة من زاوية أخرى، ويقترب منها من جانب آخر، إنه يريد أن يداوي وأن يغير ويعدِّل، لذلك فهو يتناول الظاهرة وعينه على المستقبل وليس على الماضي، وهو يحذر من الاقتصار على

البحث عن السبب المنتِج للظاهرة، وأن معرفة السبب المنتِج لظاهرة يراد لها الزوال، هذه المعرفة تفيد في توقي بقاء الظاهرة، وتوقي تكرار حدوثها، ولكن علينا أن نعي أن السبب المنتِج للظاهرة قد يختلف عن السبب المبقي على الظاهرة، والظاهرة إن أنتجها سبب معين فهي قد لا تبقى في وجودها أسيرة وجود سببها وبقائه، وهي عادة ما تنفصل بوجودها عما أوجدها، أو بالأقل تتميز عنه وتستقل بذاتية جديدة، لذلك لا يصير كافيا أن نقضي على السبب المنتِج لتنتفي الظاهرة. ومن هنا فإن المفكر الحركي مع استفادته عن معرفة السبب المنتِج، لا يقتصر عليه ولا يقف عنده، إنما يفتش عما يمكن تسميته «السبب المُبقي» على الظاهرة، وهو في ذلك يبحث عن وسيلة نفي الظاهرة الضارة، أي العنصر الماضي للظاهرة الضارة، ويعتبر عدم هذا العنصر أو نقصه هو «سبب الظاهرة» أي سبب وجودها الحاضر وبقائها. فسبب المرض هو نقص الدواء. وعلى سبيل المثال، بالنسبة لانتشار وباء البلهارسيا، يرى الباحث المعملي أن سببه هو وجود البِرَك والمستنقعات التي تظهر فيها قواقع المرض، ويرى الباحث الحركي، أي الطبيب المعالِج، أن ردم جميع البِرَك والمستنقعات إن كفل عدم عودة ظهور المرض إن انتهى، فهو لن يعالج مريضًا واحدًا ولن ينهي المرض، وأن علينا أن نفتش عن السبب المبقي على المرض في أجسام الناس.

ومن هنا نفهم أقوال الشيخ البنا عندما يتحدث عن سبب انحطاط المجتمع فيُرجِعه إلى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا التسبيب لا يصح بالمنهج المعملي، لأنه لا يفسر لماذا ترك الناس الأمر بالمعروف، والجواب يصح أن يكون سؤالا، ولكنه تسبيب مفهوم بالمنهج الحركي لأنه يبحث عن العنصر «الحادث» أو «الحافز». ونحن

لا نجد سببا نهائيا لأي ظاهرة إلا أن يقودنا الأمر إلى النظر المطلق بأن يكون السبب النهائي هو مشيئة الله سبحانه وتعالى، أما الأسباب في إطار الوسائل المدركة للظواهر، فالغالب أن يقوم للظاهرة مجموع أسباب مع انتفاء موانع، وهو ما يمكن أن نسميه «وعاء السببية» أو «مجمع الأسباب» الذي يضم مجموع العناصر ويستبعد مجموع الموانع مما تكون حصيلة تفاعله كله وجود الظاهرة. وبمحض وجود الظاهرة المسببة، تتبدل وتتغير الأوزان والأحجام النسبية والعلاقات بين العناصر الموجبة والسالبة داخل وعاء السببية وتتحول الظاهرة المفعولة إلى عنصر فاعل، لذلك فإن الحالة التاريخية التي أنتجت الظاهرة (في الظواهر الاجتماعية) تتغير بموجب ما أنتجت وتتولد حالة تاريخية جديدة. ومن هنا يكون جهد المفكر الحركي تفهُّم هذه الحالة التاريخية الجديدة للظاهرة المنتجة والتعامل مع وعاء السببية في وضعه الجديد بعد أن تحولت الظواهر من مفعول إلى فاعل، وأنتجت بنفسها أسباب بقائها كأسباب متميزة عن الأسباب التي أنتجتها في أصل نشأتها الأولى. ومن هنا يتعين على المفكر الحركي أن يفكر بطريقة تغاير طريقة تفكير المفكر المعملي، لأنه يعمل على إعادة تصنيف العناصر المسببة لبقاء الظاهرة بما ينفيها إن كانت ظاهرة ضارة أو يدعمها إن كانت مُصلحة. وعلينا ونحن نفحص الفكر الحركي أن نُدخِل في حسابنا هذه الأمور وأن ننظر إلى الأوضاع من هذه الزاوية.

(6)

أسأل القارئ العفو عن هذا الاستطراد في الحديث عن الجوانب المنهجية التي تثور عند دراسة الفكر السياسي والاجتماعي، أغراني بهذا الحديث أنني أتكلم عن كتاب مهم وعن سيرة رجل كبير من رجالات مصر والإسلام في العصر الحديث، وأغراني به أن الكتاب وضعه أخونا

الأستاذ إبراهيم البيومي وهو من جيل الباحثين والدارسين الشباب الذين ينزلون مني منزلة الأبناء، والذين أشعر إزاءهم بتبعة كبيرة تتراءى بما أشعره واجبا على أن أقدم لهم ما أستطيع تقديمه مما قد يكون له وجه نفع لهم في نشاطهم البحثي، وأن أنقل إليهم ما عسى أن يكون تولد عن تجارب بحثية وعن خبرات أتت من معالجة مثل هذه الموضوعات، عسى أن يكون فيها وجه نفع لهم، وأغراني به أن إبراهيم هو ممن عرفت من شباب باحثي هذا الجيل وممن أرجو من الله النفع على أيديهم في مستقبل نشاطهم، وكتاب إبراهيم بين يدي القارئ لا أزكيه له، حسبه أن يقرأه ليدرك مدى الجهد المشكور الذي تكبده المؤلف في إعداده جمعًا للمادة من كل مظانِّ وجودها واهتمامًا بالأصيل من المصادر وحصرا لكل كتابات الشيخ البنا رحمه الله. وحسب القارئ أيضا أن يلحظ ما اجتهد به إبراهيم في تصنيف مادته وتحليلها، وأن يدرك من ذلك مدى ما تميز به الباحث في بحثه من خلوص له وحماس ولَّدا لديه ما تولده خبرة الكهولة من ضبط وتدقيق، وما أنتج ذلك من نضوج للبحث واستواء.

قد يجد قارئ ما أن حماس الباحث مال به أحيانًا إلى النظر وحيد الجانب، أو انعطف به إلى إطلاق بعض الأحكام العامة في التاريخ المصري بغير ضبط لنسبية هذه الأحكام، أو نزع به إلى أن يحسب نفسه طرفًا في الموضوع المبحوث فيؤيد ويدافع ويهاجم ويفند، ولكنني عندما أقارن ما كان من الباحث هنا وما يقع فيه الكثير من الكتاب ذوي المواقف الفكرية من الميْل لإنكار وجود الفكر المخالف والميل من تجريد الفكر المخالف من أي دور إيجابي، أجد أن إبراهيم هنا قد جهد ألا يقع في هذا الأمر ولم يقع فيه إلا قليلا، ولم يقع فيه إلا فيما كان من تبنيه لبعض الأحكام والتقريرات التي أوردها منقولة من مصادر قديمة يصدق عليها

الوصف السابق.

لقد كنت متفائلا من أن جيل شباب هذه الأيام قادر على أن يستوعب إيجابيات القدامى من أهل جيلنا وأن يمتص رحيقه من كل المدارس والتيارات، وأن يستخلص خير ما في كل منها لصالح المنهج الوطني الإسلامي الناهض المستقل، وهذا البحث الذي بين يدي القارئ يؤكد لي تفاؤلي ويجعلني أكثر اطمئنانًا لأنه يسير على هذا الدرب ويجتهد لأنه سلك طريقا متوازنا. وهو يشير إلى مراجع يستمد منها مادته ويستشهد بها على وقائع عامة في التاريخ المصري، مراجع بعيدة تمامًا عن منهجه الفكري.

إن العيب القديم كان يصبغ دراسات المؤلفين ذوي المواقف الفكرية بغالب اتجاهاتهم ويصبغ فكر الباحثين الإسلاميين معهم، إنهم كانوا ينكرون دور الآخرين من ذوي المواقف الأخرى، وهم يغفلون بذلك عن أن تغذية الذات لا تكون إلا بالجدل مع التيار المخالف جدلا يمتص إيجابياته ويتشربها، كما يغفلون عن حقيقة أن من يريد أن يرث الأرض عليه أن يكتسب كل إيجابيات الآخرين ومهاراتهم أي أن يستوعبهم ويحتويهم، ولن يملك قيادة أمة إلا من يستطيع أن يضم إليه كل ما يحويه تاريخها ورجالها واتجاهاتها من جد وصبر ونفع. ومن لم يفعل فقد حكم على نفسه قبل أن يحكم الغير عليه، بأنه لن يعدو أن يكون فئة من فئات أو طائفة من طوائف أو جماعة محدودة من جماعات محدودة.

هذا البحث الذي بيدي القارئ أراه بدأ يسير في الطريق الصحيح، وبدأ يفهم أننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، وأن الصين ليست بعدًا جغرافيًا فقط ولكنها بعدٌ عقلي ونفسي أيضًا، وأن بلوغها لا يستلزم مشقة مادية في السفر والترحال فقط، ولكنه يستلزم سعة نفسية ورحابة عقلية

أيضًا، تتراءى لي مقدماتها في جيل الباحثين والذي يخرج منه هذا الكتاب.

ومن أجل تمام هذا التوجه، أود أن أستغل هذه الفرصة للإشارة إلى عدد من النقاط قد ينفع القارئ أن يتناولها بفكره، وقد تعينه على استيعاب ما لدى الآخرين، ولا أزعم أني أناقش أفكار الكتاب أو المؤلف وأنما أتكلم فيما يثور الآن.

فإن القول بأن تأخر المسلمين هو سبب ما اعتراهم من غزو أجنبي هو قول صحيح، ولكنه لا يعني أن الحلول التي ننشدها الآن لمواجهة مشاكل حاضرنا ومقاومة الأثر الأجنبي تتعلق بتدارك وجوه التخلف على النحو الذي ثار قديمًا أيام ابن عبد الوهاب، لا يعني ذلك لأن السبب القديم لم يعُد قائمًا بشكله وطبيعته السابقة، إنما اختلطت طبيعته وتركيبته بالعنصر الأجنبي، فصار الضَعف ضعفًا مركبًا من اختلاط عناصر «السبب» القديم مع عناصر «النتيجة» اللاحقة، لذلك لن يجدينا مجرد أن نعمل على إحياء دعوات التجديد القديمة التي ظهرت قبل الاحتلال الغربي أو في مواجهة أيام حدوثه كدعوات الأفغاني ومحمد عبده، كما أن اعتبار التخلف الذاتي سببا للخضوع الأجنبي لا يعني أن نقصر جهدنا الآن على تدارك هذا التخلف الذاتي برغم أنه «السبب» للظاهرة الأخرى العارضة وهي الخضوع للأجنبي؛ لأن السبب القديم لم يعد هو هنا بعد أن اختلط بالمسبَّب، ولأن قصر النظر عليه من شأنه أن يجعل صراعات الداخل تعلو على صراعات الخارج، وليست المشكلة من يعلو على من؟، ولكن المشكلة هي من يحكم من أنواع الصراع والمخاطر التي تواجه الجماعة. وقد تصير واحدة مما كان يعتبر من قوى المحافظة القديمة، قد تصير واحدة من قوى المقاومة للمخاطر الخارجية الآن.

نقطة أخرى، فإن مخالفة ذي النظر الإسلامي للنظرة القطرية الضيقة

(كالنظرة المصرية) أو للفكرة القومية العربية، هذه المخالفة مفهومة؛ لأن صاحب النظر الإسلامي يرى في المصرية نوعَ تشرذمٍ يدعم التفكك الشعبي الذي تواجهه جماعاتنا العامة، ويرى في المصريةِ والعروبة نوعَ حيادٍ عن الانتماء الأعم للجماعة الإسلامية، نوعَ انحيازٍ للون من ألوان النظر العلماني، وهذه المخالفة تدخل في إطار الجدل الدائر الآن حول هذه الأمور.

ولكن لا نريد أن يتحمل هذا الخلاف مضاعفات ليست صحيحة تأتي من الخطأ في تأويل وقائع التاريخ. فإن «الدولة الوطنية» أو «الجماعة المصرية» أو «النزعة القطرية» لم تنشأ في مصر لتسلخ مصر عن الجامعة الإسلامية، لقد سلخت مصر أولا وفرضت التجزئة عليها وانفردت بها القوى الأوروبية وحيدة بعد معاهدة لندن 1840، ثم جاءت القومية المصرية لتدرأ عن هذا الإقليم مخاطر النفوذ الأجنبي القادم للسيطرة الاقتصادية الأوروبية على مصر وللاحتلال الإنجليزي لها (1875 – 1952)، أو لتطالب بإجلاء القوات الإنجليزية عن مصر في 1919، وليس من منصف يقول بأن المفروض إرجاء القيام بهذه المهام حتى تتحقق الوحدة الإسلامية الأشمل، ومن ناحية الموقف من العروبة، فهي إن كانت في أرض الشام قامت كدعوة للانسلاخ عن الدولة العثمانية المشخصة وقتها للجامعة الإسلامية، إلا أنها في مصر قامت منذ الثلاثينيات كدعوة تعبر عن الشوق للتوحد والتقارب مع الشعوب العربية سواء بسواء مع الجامع الإسلامي، وظهرت في مصر وقتها من داخل التيار الإسلامي، وكتابات ساطع الحصري العروبية العلمانية لم تؤثر في البنية المصرية إلا من الخمسينيات، وقد بدأ يكتب منذ 1947، وتوفي الشيخ البنا في بدايات عام 1949، فلم تكن أفكار الحصري مما أثر في مصر بعد، لذلك كان

مفهومًا أن هذا العراك بين العروبة والإسلام الذي ظهر من بعد لا نجد ظلا له على كتابات الشيخ البنا.

(7)

قبل أن أنهي هذه المقدمة وأخلي بين القارئ وبين كتاب أتوقع منه نفعًا كثيرًا لمن يقرأه، أود أن أثبت في عجالة النقاط الآتية، عن الكتاب وعن الكاتب:

1. عندما ننظر في أوضاع العشرينيات في بلدنا نلحظ أنها احتاجت إلى من يقوم فيها بهذا الدور الذي قام به الشيخ البنا، هذا الواجب الكفائي تلقاه الشيخ البنا رحمه الله بوصفه فرض عين عليه، فوهبه حياة قصيرة لم تطُل لأكثر من ثلاثة وأربعين عاما، ولكنها كانت كثيفة جدا بارك الله فيها بما تركت من أثر، ونحن عندما نقرأ للشيخ البنا أو عنه لا نجد له حياة تخالف أو توازي نشاط الدعوة، كانت حياته فيما يبدو لي دعوة فقط، أو كانت للدعوة وحدها.

مع تمام انسلاخ دولنا وأقطارنا كلها من الإسلام بدأت دعوته، ومع تمام الزهو التغريبي بالانتشار والشعور بالسيادة التي لا تجد تحديا لها، ظهرت دعوته، ومع بدء توهم بعثات التبشير الغربية المسيحية بأن الشرق وأرض المسلمين فتحت لنشاطهم، جاءت دعوته.

وفي مواجهة توغل الفكر التغريبي في كل المؤسسات والبيئات، وفي ظروف اتخاذ الإسلام موقف الدفاع، بدأ الشيخ البنا دعوته المضادة بالتوغل في مؤسسات التغريب وبيئاته، بدأ من الجامعة المصرية، واستبدل بموقف الدفاع وضع التقدم.

2. أما إبراهيم البيومي غانم، فإني أهنئه على عمله الطيب كما هنأته من قبل، وإليه وإلى جيله من الباحثين أرجو أن يأخذوا أنفسهم بالنظر فيما يبحثون دون ميل للأحكام المطلقة، وأن يخصصوا ويقيدوا وينظروا إلى الأمور كلٌ في مناسبته، فهذا أحصن لهم من الخطأ.

وأرجو في جدالهم التاريخي مع الفكر العلماني، أن يميلوا في الجدل إلى استيعاب خير الآخرين، لن ينهدم فكر ما دام يتضمن شيئا من خير ووجها للنفع، إنما هو يذبل بأن تمتص ما لديه من خير أو نفع، والفكر العلماني لا يزال لديه علم فهم الواقع ومنهاج النظر إلى هذا الواقع، والفكر الإسلامي يتخلى عن رسالته إن اهْتم بهدم العلمانية دون أن يستوعب خيرها، وهو أساليب فهم الواقع وعلوم النظر فيه. وهو إن قام بهذا الاستيعاب فلن يتخذ الجدل طابع التدمير، بل سيتمكن من جذب هذه الملَكات التي تثقل موازين الطرف الآخر.

أذكر ما سمعته عن أستاذنا الكبير المستشار عبد الحليم الجندي من سنين بعيدة، كان ينصح المحامين من تلاميذه قائلا: إنه ليس الصواب دائما اتخاذ موقف الهجوم والهدم للموقف الآخر، قد يكون الأصوب أن تصرف جهدك لا في هدم موقف خصمك ولكن في بناء موقفك بناءً يغري باختياره دون الآخر، وأحسب أن الأسلوبين يمكن أن يقوما معا، وأحسب أن إدراك مكامن القوة في الموقف الآخر وإدراك وجوه ما يؤديه من نفعٍ أمرٌ من الأهمية بمكان.

وأرجو في النهاية من إبراهيم وجيله أن يبذلوا فضل اهتمام في دراسة الجوانب الاجتماعية والمؤسسية في الحضارة الإسلامية التي قامت على أساسها مجتمعاتنا حتى القرن التاسع عشر. إن هذا المجال

مع أهميته البالغة لا نجد دراسات جادة فيه إلا أقل من القليل وهي في غالبها من نتاج المستشرقين. وتبدو الأهمية الكبرى لهذا النوع من الدراسات أنه يتعلق بجوانب تشمل المفاصل وهمزات الوصل بين الفكر والواقع الاجتماعي والسياسي وبين الفكر وصوره العملية وبين الفكر وأنماط الحركة التي اتخذها.

نفع الله بك يا إبراهيم، أنت وأهل جيلك.

والحمد لله

ما بين أمريكا وحركات الإحياء الديني[1]

هذا الكتاب مترامي الأطراف، يصلح أن يكون عدة كتب، عن السياسة الأمريكية في بلادنا، وعن المنطقة العربية، وعن السودان وما يحيط بذلك في الإطار الإسلامي والأفريقي ولكن يجمع موضوعاته أنها من أهم القضايا السياسية التي تنشغل بها أمتنا في هذه المرحلة التاريخية المعيشة، وهو يعرض هذه القضايا السياسية بمواقف هي فيما أظن جوهر ما يمكن أن نتوافق عليه من نظر ومن أساليب سلوك ونشاط عام. وقد تكون ثمة خلافات وتنوعات في النظر السياسي بين بعضنا البعض في الحكم على الأحداث والوقائع ونقد السياسات المتبعة، ولكن ذلكجميعه مما يندرج في تفاصيل الشأن الخاص بكلٍّ من التوجهات الفرعية لتشكيلاتنا السياسية المتباينة.

وقد يختلف القراء في تبايناتهم السياسية وأوضاع أنشطة العمل السياسي في أية لحظات آتية، ولكن سيبقى في الخطوط العامة التي صورها هذا الكتاب أهميتها كاملة فيما يتعلق بالأسس العامة للأوضاع السياسية الدولية والإقليمية والقُطرية التي أوضحها وركَّز الاهتمام عليها، وهو من ثمّ كتاب مجمع للخطوط العامة ولبعضها التي تتلاقى عليها، أو يمكن أن تتلاقى عليها الفصائل الوطنية في توجهها نحو الاندراج في تيار

(1) تقديم كتاب: د.إبراهيم الأمين عبد القادر،»ما بين أمريكا وحركات الإحياء الديني»: «التحدي والمناورة والخداع السياسي»، تقديم المستشار طارق البشري، الخرطوم: طبعة الحنيفة الحديثة،2011.

أساسي للأمة، يتحدد به المشترك العام لها رغم ما بينها من تباين واختلاف في تفاصيل السياسات.

نحن إذا أردنا أن نصف المرحلة التاريخية التي تحياها أمتنا الإسلامية والعربية في هذين القرنين الأخيرين، وأن نطلق عليها وصفًا جامعًا لأهم ما تتصف به وللأوضاع السياسية ذات الفاعلية في دفع الأحداث فسنقول: إننا نعيش الآن في مرحلة "الاستعمار ومقاومته" وهذا الوصف يشمل فيما أظن كل وقائع تاريخنا في كل بلادنا العربية والإسلامية منذ بداية القرن التاسع عشر، وهو عصر عرفنا بدايته ولا نزال نعيش أحداثه، ولم تتراءى بعد في الأفق نهاياته. ولكننا نقاوم دائمًا ونحتشد دائمًا من أجل التخلص منه بكف العدوان علينا وكف مخاطره أيضًا. هذا يقينٌ من زمان بعيد، وهذا ما يخرج به قارئ الكتاب من مطالعته إياه.

أن أطراف الكتاب المترامية تجمع بين الوضع الإسلامي العام وبين الوضع العربي الخاص وبين الوضع القُطري السوداني الأخص. وهو أيضًا يمزج بين الأوضاع السياسية والأوضاع الثقافية الخاصة بالسياسات والمتّبعة ويكشف ترابطها فيما تتبعه قوى العدوان الأجنبي علينا، وفيما يتراءى لقوانا الوطنية من أنواع ضد هذا الصنيع فنحن نقاوم لا بالعمل السياسي فقط ولكن بالعمل الثقافي أيضًا سواء في نشاطنا الحكومي الوطني أو في أنشطتنا الأهلية المتنوعة والتي تظهر في الحراك الشعبي. وأن الجمع بين هذه الوجوه السياسية والثقافية يظهر المشترك العام فيما تواجه شعوبنا في أقطارها، ويكشف الصلة الوثيقة بين سياسات القوى العدوانية الخارجية وبين المعارك الثقافية والحملات والتي تشن علينا بين الحين والحين، سيَّما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الثنائية الدولية التي كانت تتنازع العالم، وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية

بإدارة الهيمنة الخارجية على العالم وعلى المجال الإسلامي والعربي على وجه الخصوص.

ونحن نعرف أنه بسقوط الاتحاد السوفيتي الخصم اللدود للولايات المتحدة الأمريكية، انفردت هذه الأخيرة أو أرادت أن تنفرد بالحاكمية على العالم كله، وقد كانت قبل هذا السقوط تؤلف قلوب من يدينون بالإسلام وحركاتهم ليتوجهوا ضد الدعاوي المادية العقيدية للشيوعية التي كان يتبعها المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي، فلما سقط هذا المعسكر انتهى احتياج الولايات المتحدة الأمريكية لهذا العنصر الثقافي في نشاطها السياسي الجديد، بل إنها وجدت في هذا العنصر الثقافي الإسلامي عامل تماسك للشعوب الإسلامية وقرارات مقاومة لديها ضد الأطماع الأمريكية، فبدأت تتخذ سياسات معاكسة لما كانت تفعله من قبل، سواء على الصعيد السياسي أو في المجال الثقافي.

ونحن نعرف أنه يمكن للقوى الخارجية الطامعة في السيطرة أن تستخدم جبروتها المادي في غزو أي من بلادنا بما تملك من أسلحة حديثة لا تقاوم، ولكن ذا صعوبة عليها أن تستبقى هذه السيطرة بدوام بقائها حاكمة للبلد المَعْني؛ لأن هذه القوى الطامعة إنما تغزو وتسيطر لتحصل على الغنم المادي من ثروات البلاد المغزوَّة الطبيعية أو البشرية ومن موقعها الجغرافي الهام، فهي تبغي الربح، ولكن المقاومة الشعبية لهذا الغزو والحكم الأجنبي خليقٌ استمرارها والإصرار على التحرر أن يكبّد القوى الغازية من التكلف والجهد والنفقات ما يفقدها هذا الغُنم المادي المطموع فيه.

والحاصل أن القوى الطامعة في السيطرة إنما تحارب من أجل الكسب، بينما القوى المقاومة لها إنما تحارب من أجل الوجود، ومن يحارب أو

يعمل من أجل الوجود يكون نفَسُه أطول وصلابته أشد وإصراره أعمق. لذلك لابد للقوى الخارجية الطامعة أن تروِّج لثقافة تقلل من إصرار الشعب المقاوم على المقاومة، إما بتفتيت الشعب المقاوم وإفقاده قوة تماسكه بإثارة الخلافات الطائفية والانتماءات الفرعية في صفوفه، سواء كانت دينية أو قومية أو قبلية، وإما بإشاعة ثقافة تدعو إلى اليأس من المقاومة، بإشاعة ثقافة تدعو إلى الاقتناع بسمو ثقافة السيد الجديد وانحطاط ثقافة الشعب المقاوم، والتي هي أساس التوافق الشعبي المعزز لقوة التماسك الشعبي. ومن هنا يبدو الجهد الثقافي واقعًا في صميم الصراع السياسي بين قوى العدوان وقوى التحرر.

ومن جهة أخرى، فإن القوى العدوانية حريصة دائمًا على أن تحول المعركة السياسية مع من تغزوهم إلى معركة ثقافية، وهي بهذا التحول تعمل على أن تخفي عدوانيتها لتبدو كما لو كانت هي المُعتدَي عليها، إن المعركة بين الجانب المعتدي وبين الجانب المتحرر، إذا ظهرت بصورتها السياسية، يكون مؤداها أن أناسًا يمسكون بالسلاح ضد أجانب دخلوا بلادهم واحتلوها، أو أنهم يقاومون أناسًا ومصالح أجنبية تحاول السيطرة على بلادهم، وهذا التصور يكشف بوضوح من المعتدي ومن المدافع عن نفسه، ومن الغاصب ومن طالب التحرر والمقاومة، إنما إذا صيغ التصور السياسي للمعركة على أنه خلاف ونزاع ثقافي، فإنه يتخذ هيئة أن أناسا بسبب ما يدور في رؤوسهم من أفكار يمسكون بالسلاح ويضربون الآخرين، أو أنهم في هذه الأقطار يقاومون التعاون والتعامل مع غيرهم، فيبدو بذلك المقاومون وطلاب التحرر في صورة المعتدين المتعصبين.

ومن هنا نفهم فعلة هانتجتون في حديثه عن صراع الحضارات، أنه بهذا التصور الذي وضعه حَوّل الصراع السياسي بطرفيه المعتدي والمقاوم

إلى صراع حضاري ثقافي صار به المعتدي صاحب رسالة سامية وصار طالب التحرر من المقاومين متخلفًا صاحب تعصب أعمى، ولا تخفي دلالة لفظ «المتخلف» التي تثور في مواجهة «المتقدم» أو «العصري» أو «الحداثي» لأن لفظ التخلف يوحي بعدم الجدارة في البقاء وبوجوب الإزالة والمحو، أن اللفظ يتضمن معنى عدم استحقاق الوجود، لقد ظهر «صراع الحضارات» بعد أن سقط الاتحاد السوفيتي وانتهت في السياسة الأمريكية مسألة مواجهة نظام ودولة معادية، وحل محلها الرغبة العارمة في حكومة العالم ومواجهة الشعوب الأخرى وحركاتهم لإخضاعها، وعلى وجه الخصوص مواجهة الشعوب الإسلامية والعربية وما أسماه الأمريكيون «الشرق الأوسط الكبير» ورسموا حدوده بما يذكرنا بالدولة العباسية قديمًا.

أن من أطيب ما ركز عليه هذا الكتاب، تلك الصلة الوثيقة التي تقوم بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، وقد أوضحها من جانبين: الجانب المرئي لكل ذي عينيين يتابع بهما أخبار المنطقة العربية، والجانب الآخر هو العمق التاريخي والثقافي لهذه الرابطة، ذلك أن تاريخ الولايات المتحدة على مدى قرون نشاطها تحكمه واقعة هجرة المغامرين الأوروبيين إلى الأرض الأمريكية وصراعهم مع سكان أمريكا الأصليين وإفنائهم لهم، وكذلك استجلاب الأفريقيين اصيطادا لهم من أفريقيا وتهجيرهم إلى أمريكا واستخدامهم لا ليكونوا عمالًا لدى الملوك من الجنس الأبيض ولكن مسترقين يقومون بأعمال القوى المحركة وهذه التجربة التاريخية بجانبيها هذين حكمت التاريخ الأمريكي كله، وهي في عنفوانها المادي الحاضر تجد في إسرائيل صورة مصغرة لها وتكرارا لهذه التجربة الفريدة، وأن تكرار الظواهر يقلل من الشعور بالإثم، ويساعد على اعتباره من

الظواهر البشرية الطبيعية.

ويؤكد هذا التوافق بين التجربتين ما يشار إليه من وضع ثقافي يشعر به ذووها لتميزها بحسبانها عرق أو جنس أو شعب سامٍ على البشر جميعًا وأنه يستحيل على بشر أن يعتدي على بشر آخر بموجَب ما يستشعره من حق له في الحلول محل هذا الآخر.

يستحيل ذلك إلا بموجب ما يستشعره من وضع ثقافي يشده التميز والسمو عن هذا الآخر وأن يشعر بأن امتيازه طبيعة متضمنة فيه تتيح له حق إفناء هذا الآخر واعتباره غير موجود.

هذا الفكر استند لدى النازيين في ألمانيا إلى فكره سمو الجنس الآرى على البشر جميعًا وقد كبد البشر في حرب عالمية مدمرة أكثر من ثلاثين مليونًا من البشر على مدى ست سنوات، وهو الفكر ذاته الذي تبناه الرجل الأبيض في الولايات المتحدة ليفني السكان الأصليين في أمريكا ويستعبد الملايين من أهل أفريقيا، وهو ذاته الفكر الذي يتبناه "الشعب المختار" في إسرائيل ضد العرب لإقصائهم والحلول محلهم، وهذا ما يلفت البصر إليه هذا الكتاب إذ صاغ المشكل السياسي في المنطقة العربية والإسلامية والأفريقية صياغة ثقافية وكشف عن وظيفتها السياسية لدى من يروجون لها ويمارسونها.

وقد أعجبني في هذا الكتاب أيضًا إشارته إلى أنه آن لنا أن نتعلم الديمقراطية دون أن نمارسها، وهي ملاحظة ذكية بقدر ما هي صادقة، لأن تعلم أمر طيب دون ممارسة هو من الناحية الثقافية- يولد في الإنسان الشك في قدراته ويفقده الثقة بالنفس على الفعل، ويشعره دائمًا أنه في مركز أدنى من غيره الذين بلغوا القدرة على الممارسة ويُودع في نفسه الشعور بالدونية إزاءهم. والجانب الآخر أن ممارسة الديمقراطية لدى شعوبنا لابد

أن يتضمن تحقيق الاستقلال السياسي والفكري لدى الجماعة الممارسة بحسبانها جماعة ذات وجود متميز وتماسك وذات مصالح مادية ومعنوية تعمل على صيانتها وتحقيقها استقلالًا عن الآخرين ومقارنة للمعتدي عليها. والديمقراطية الحقة تستصحب الاستقلال الحقيقي إن كان قائمًا أو تؤدي إلى التحرير وصولًا إليه إن لم يكن.

أنني لا أتكلم فيما يثيره الكتاب من أمور تتعلق بالتباينات والتنوعات في السياسات داخل السودان؛ لأن أهل الحي أعرف بشأنهم هذا مني، لأن ذلك يتعلق بتفاصيل الحياة السياسية ومواقفها مما يتفق أن يسع بعضنا بعضًا في شأنها، مادمنا نكون متوافقين على الأسس العامة من حيث مواجهة مخاطر الخارج وحماية قوى التماسك لدى الجماعة الوطنية والسعي لدعم أسسها والوقوف ضد التجزئة والتفكك.

وثمة نقطة أرى فيها رأيي بالنسبة لعلاقة الدين بالدولة، مما قد يكون مجالًا لحديث آخر، ولكن ينبغي الإشارة إلى ما يرى مناسبًا في الفقه في هذا الشأن، وهنا يتعين النظر في كتاب "علي عبد الرزاق" عن "الإسلام وأصول الحكم"، وذلك لضبط الصياغات الفكرية الخاصة بهذا الأمر وقد طبع هذا الكتاب طبعتين متتاليتين في سنة 1926 ليواجه مؤلفه سعي الملك فؤاد في مصر لاقتناص منصب الخلافة الإسلامية بعد أن ألغيت في استانبول، وانتهت بذلك هناك الدولة العثمانية في سنة 1924. صدر كتاب علي عبد الرزاق في هذا الظرف لينكر أصل شرعية اتصال الدولة بالإسلام في شأنها فأنكر أن نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) أقام دولة في زمانه.

وكان الكتاب ضعيفًا في منهجه الفكري وأساسه النظري في هذا الشأن، لأنه ما من شك من وقائع التاريخ أن الرسول ﷺ في حياته بالمدينة قد جيَّش جيوشًا وعيَّن قضاة، ويستحيل نظرًا وتطبيقًا إنكار وصف الدولة

على ممارسات حياتية فيها تجييش جيوش وتعيين قضاة، واتخاذ قرارات تلزم الجماعة المعنية في شئون نشاطها العام، وكان ذلك سنة من أفعال الرسول وتقريراته المقصود بها الاقتداء، بذلك أنه عند وفاته -عليه الصلاة والسلام- وقبل أن يُشيّع جسده الطاهر اجتمع الصحابة ليعينوا أميرًا عليهم، بما يؤكد أن كان ثمة إمرة وحكومة تقتضي الاستمرار والبقاء حتى في ذلك الوقت الحرج، وسمى من يتولى الحكم بالخليفة لأنه يمارس ذات السلطة والإمرة في الشئون العامة الدنيوية، وأنفذ ما كان الرسول عليه السلام أمر بإنفاذه من أعمال الجيش وجاءت حروب الردة لتثبت أركان الدولة ضد من أرادوا هدمها، ومن ثم لا يقال أبدًا أن أصل قيام الدولة ليس من أسس الممارسة الإسلامية، أما ممارسة السياسات المتنوعة عبر مراحل التاريخ وأحواله المتغيرة، فهذا مما تتسع له السياسات الشرعية الحاكمة لصالح الرعية والمواطنين في كل زمان ومكان بمراعاة المرجعية الثقافية السائدة بين المواطنين وهي مرجعية دينية في الأساس تحفظ قوة تماسكهم وتسند نظرهم إلى الصواب والخطأ وترعى صوالحهم المعنوية والمادية.

أهنئ الكاتب البليغ والسياسي القدير وأدعو الله أن يبارك في عمله لخدمة أمته.

والحمد لله

الفصل الثالث

الشأن الإسلامي

- حول القومية والعروبة والنهضة.
- الحرب العربية الإسرائيلية السابعة قراءة في الصحافة العبرية والتقارير الدولية.
- مصر إلى أين... نظرة شاملة.
- حول شخصنة الدولة... متون على هامش الاستبداد.
- مصر القادمة بين التغريب والتكفير.

حول القومية والعروبة والنهضة[1]

(1)

يمثل «علي مختار» صورة مثالية للمثقف العربي القومي، كان موضوع العروبة والتوحد العربي هو شاغله الشاغل على الدوام، ولا أظنه حاد عنه في أي وقت منذ انعقد قوميا عربيا وهو طالب بكلية الطب. ولا أظنه مر على مرحلة مصرية إقليمية في حياته الواعية، إلا أن تكون مندسة في لفائف البداية من التكوين السياسي. و»علي مختار» الذي يدهش عارفيه بقدرته على الانتقال المهني، من مهنة الطب إلى الدواء إلى الكومبيوتر إلى النشر في عالم الكتب، «علي مختار» هذا يدهش عارفيه أيضًا بأصالة استقراره على النهج العربي التحرري. وقد مارس حياته الشخصية بوصفه مواطنًا عربيًا في الأساس، حتى زواجه كان زواجا عربيا وحتى صداقاته الشخصية كانت على توازن عجيب من المثقفين العرب، وخاصة من المشرق العربي.

كان أول ما عرفتُ «علي مختار» في نهايات 1957، بعدد محدود من اللقاءات العفوية، ثم غرقنا- كلانا- في زحام القاهرة سنين، حتى تلاقينا على غير موعد في تاريخ لم أعد أستطيع تحديده باليوم والشهر، كان غالبًا في بدايات 1962. ومن يومها بدأت تتوثق علاقتنا، وامتدت صداقة حميمة حتى توفى إلى رحمة الله. وكان «علي مختار»

---

(1) تقديم كتاب: د.علي مختار، حول القومية والعروبة والنهضة، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار علي مختار للدراسات والنشر، 1988.

أمانا لمن يصادقه، فصداقته لك تشعرك أن هناك من يقف بجوارك، ويبذل لك المعونة إنْ همك أمر من أمور الدنيا. وكان دائمًا فعله أسبق من قوله. ولا أكاد أذكر له تعبيرا قوليا عن عاطفة، كان تعبيره عن ذلك دائما بالعمل وبالنشاط، وأكثر ما كان يثير روح التهكم فيه تلك التعبيرات اللفظية عن المواقف والعواطف، وكانت فيه شهامة ومروءة لم أجدهما بهذا القدر في كثيرين غيره، وكلامه ليس فيه ثرثرة ولا تفيقُه، إنما هو إخبار أو رأي أو نقاش.

استقامته الخُلقية معروفة، وقد درّب نفسه على العزوف عن المغريات. ولعل أوفق ما كان يربط بيننا- كلينا- هو هذا الجانب الذي يحتاج دائمًا إلى حذر ومراقبة للنفس، والذي يوجب على الإنسان أن يبقى يقظا مع نفسه متوجسا منها على الدوام. وأعم وجوه الإغراء، هي المال والمنصب والشهرة، ونادرًا ما ينتصر الإنسان عليها جميعا، فإن استطاع التغلب على إحداها فتنته الأخرى، ولم أر إلا القليلين قد تجاوزوا هذه الفتن جميعا، وأشهد أن «علي مختار» كان يجتاز هذه الفتن من وجوهها المتعددة وفي تتابعها المتكرر الملح عليه، وكان يجتازها ببساطة عبقرية، ولم يكن ذكاؤه يخطئه وهو يكشف عورات الرجال في هذا المجال، ينفذ بصره إلى وقائع الفتن تصيب الناس، ويشير إلى ذلك بأنفة وبأسلوب في التهكم ذي مذاق خاص كان يجري منه مجرى العادة في هذه المناسبات، وكان لونًا من التهكم كثيفًا بالغ الدهاء شديد التحضر، لونًا هو من العلامات على «علي مختار».

ما كان يمكنني أن أتكلم هكذا عن «مختار» في حياته. كنت سأتوقع منه، من أول لفظ يشم فيه رائحة ثناء عليه، أن يغير مجرى الحديث، أو

يصرفه بعبارة من عبارات التهكم يفسد بها- عن عمد- دلالة الكلام، أو يفرغ بها ما احتشد في الحديث من عاطفة، وكنت سأفهم وقتها طريقته في المداراة وحرصه ألا يصل به الحديث إلى منطقة الخجل من الثناء، وكنت سأستجيب له، وأغير مجرى الكلام.

***

(2)

في ظني أن «علي مختار» يمثل نموذجًا من نماذج التوجه القومي العروبي في مصر منذ الخمسينيات. في هذه المرحلة من مراحل الحياة الفكرية السياسية في مصر، التي اتصلت على مدى الخمسينيات والستينيات، استبد بالصراع الفكري السياسي طرفان هما الفكر القومي العروبي والفكر الماركسي، لم تكن الحياة السياسية منقسمة بين هذين التيارين، فقد كانت الدولة تضع علامات تميز كثيرة بينها وبين الماركسية، سواء في الممارسة السياسية أو فيما تشيع من فكر سياسي، كما أن الجماهير الشعبية لم تكن على وئام مع الماركسية، لذلك فإن وجود طرفين للصراع لا يعني أن ثمة تساويا أو تقاربا في القوة بين هذين الطرفين، إنما المقصود أن هذين التيارين كانا هما الوحيدين في الحياة الفكرية السياسية، وأنهما كانا التيارين الأكثر شيوعا بين المثقفين والنشيطين في هذا الوقت، وأنهما كانا يستبدان بالصراع حول تحديد الخيارات السياسية التي تجري بها الحركة السياسية في ذلك الوقت.

كانت الحركة السياسية الإسلامية قد أقصيت إقصاء شبه كامل عن مسرح الأحداث وعن التأثير فيها، كما أُبعدت عن منتدى الفكر السياسي الدائر، لذلك لم تكن طرفًا في الصراع الفكري الذي دار، ولا أسهمت في

تقديم الخيارات السياسية التي كانت موضع النظر والتفكير.

ومن جهة أخرى، فإن التوجه العروبي في مصر ظهر في نهاية العشرينيات من هذا القرن، مع أحداث حائط البراق في فلسطين سنة 1929، وقد ظهر من ذات الماعون الذي كان يتحرك به التيار الإسلامي، سواء الحزب الوطني أو الشخصيات السياسية والفكرية الإسلامية البارزة أو جماعات الشبان المسلمين، ثم التنظيمات التي نشطت في الثلاثينيات كحركة الإخوان المسلمين، وحزب مصر الفتاة، وشاع التوجه بين غالب تيارات الحركة الوطنية في مصر خلال الأربعينيات، وخاصة مع تأزم المسألة الفلسطينية، وبقى العنصر الإسلامي على اتصال بالتوجه العروبي حسب الغالب الشائع.

والحاصل أنه مع حرب فلسطين واشتعال الخطر الصهيوني كمهدد للأمن القومي نما التوجه العروبي في مصر، ونما أكثر من ذلك التوجه المشرقي لنظرة المصريين العروبية. كان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التي تربط مصر بجيرانها العرب، واستجابة أيضًا للتحدي الصهيوني الذي يشكل خطرًا محدقًا بالدول العربية المجاورة لفلسطين بخاصة، والحاصل أيضًا أن حركة القومية العربية التي انبعثت في الشام منذ نهايات الدولة العثمانية كانت تتسم بالطابع العلماني غالبًا. وهذان الأمران معا تشابكا وتفاعلا في إظهار حركة عروبية مصرية تتسم بهذا الطابع العلماني منذ منتصف الخمسينيات تقريبًا.

هذان العاملان معا: إقصاء التيار الإسلامي السياسي عن مسرح الفكر والأحداث، وكذا التوجه المشرقي لمصر وتوثيق الروابط بين مصر وبلاد الشام عامة، هما ما تبلورت بتفاعلهما حركة علمانية للقومية العربية في مصر على مدى الخمسينيات والستينيات. وذلك

برغم التنوع والتباين في التفصيلات بين روافد هذه الحركة وتفريعاتها. وهذان العاملان هما ما جعلا المواجهات السياسية- على مدى الخمسينيات والستينيات- تجرى في إطار الفكر السياسي العلماني، وهما ما جعلا الحوار الفكري يجري على ذلك المدى بين التيار القومي العربي والتيار الماركسي.

وكان «علي مختار» من أبرز من يمثلون الحركة القومية في صورتها الوطنية التحريرية التوحيدية. وحتى بعد ظهور الحركة الإسلامية السياسية- من جديد- مع منتصف السبعينيات تقريبًا، كان ظهور حزب واحد يضم الماركسيين والقوميين هو حزب التجمع، مما أبقى الجهد الفكري المواجه يعمل بين هذين القطبين داخل تنظيم سياسي واحد.

وفي إطار هذا الحوار الثنائي بين الحركتين الماركسية والقومية، كانت الماركسية تتفوق، في بعض وجوه الجدل، والقومية تعتز بجوانب أخرى. فالماركسية نظرية لها منطق متماسك وبناء نظري محكم، ولها «عالم الغيب» تبدأ به مقولاتها، أقصد بعالم الغيب بالنسبة لها هو الجانب الفلسفي الميتافزيقي الذي يستند إلى أصالة المادة وحداثة الفكر والروح، ومن هذه الوجهة الفلسفية يتفرع العديد من النظريات في الاقتصاد والمجتمع والسياسة والفكر، ثم هي ذات فلسفة للتاريخ وموقف اجتماعي يبشر بنظام للعدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر.

أما الحركة القومية فليس لها كل هذه الامتدادات النظرية والفكرية، فهي تعتمد في الأساس على فكرة للتصنيف الاجتماعي السياسي للبشر، تصنيف يعتمد على وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافي، ثم هي

بعد ذلك لا تتضمن بذاتها وبمؤداها النظري نظاما اجتماعيا محددا وفلسفة معينة، على أنها من جهة أخرى تتضمن فاعلية سياسية عالية، فهي دعوة توحيد سياسي واستقلال عن النفوذ الأجنبي لأي من الدول الكبرى أو التكتلات التي تقتسم النفوذ السياسي في العالم، وهي أيضًا تعتمد على الإحساس الفطري التلقائي لدى العامة من كونهم جماعة واحدة مترابطة ذات أصل مشترك ويتعين أن يكونوا ذوي مصير واحد، وهي أيضًا أصلح من منافستها في احتضان تراث شعبها وتمثله واستبقائه وإحيائه، بما يتضمن هذا التراث من فكر وعلم ومن دفقات تثير القلوب وتجيش العواطف، ثم هي أفسح للعقائد الدينية من عقيدة أخرى تبدأ بأصالة المادة وحداثة الفكر والروح جميعًا.

في ذلك الحوار الفكري والصراع السياسي الذي قام في تلك المرحلة، كانت الماركسية تعتز بتجارب النجاح السياسي والتنموي الكبير الذي جرى في الاتحاد السوفيتي وغيره من البلدان الاشتراكية، وكانت الحركة القومية تحاسبها على ما جرى في تلك التجارب من أساليب القمع والقسوة مما يجرح المثال الذي وعدت به الماركسية. كما كانت القومية تعتز بمثلها المأمول في النهوض المستقل غير التابع لأي من الدول الكبرى، كل ذلك في إطار تلك العلاقة الثنائية في المفاضلة بين القومية والماركسية.

***

(3)

إن العروبة في الثلاثينيات في مصر كانت توجهًا أكثر منها حركة وفكرا بمعنى أن الحركات السياسية ورجال السياسة وضعوا أمرها في حسابهم بين ما يشغلهم من أمور المجتمع السياسية، وقليل منهم بدأ يطالب بتوحيد العرب، وبعضهم بدأ ينشط في مجالات الاتصال

العربي على المستوى النقابي والصحافي وغيره، وأكثرهم اكتفي بالانشغال بالأحداث العربية مفسحًا لها في بؤرة اهتماماته السياسية والاجتماعية. كل ذلك دون أن نلحظ قيام حركة سياسية تستمد مبرر وجودها الأساسي من دعوتها لتوحيد الأقطار العربية، مثلما كانت دعوة الإخوان المسلمين بالنسبة للإسلام وبمثل ما شهدنا في الأربعينيات من حركات سياسية في بلاد الشام تقوم للدعوة للوحدة العربية. ودون أن نلحظ أيضًا أن مفكرًا مصريًا صرف جهده الفكري لوضع «نظرية» سياسية حول الأحداث القومية بمثل ما كان «ساطع الحصري» يفعل في المشرق العربي.

ومن جهة ثانية، فإن العروبة في بلاد المشرق العربي كانت تقوم عليها حركات سياسية، كانت تكون أساس حركات التحرر في بلاد الشام بخاصة، بحيث كانت هي فيصل المصداقية لحركات التحرر من الاستعمار هناك. كما أن الفكر العروبي كان يتخذ دعوة نظرية تدعو إلى سيادة التصنيف البشري والاجتماعي على أساس من وحدة اللغة والتاريخ. وهذا الجانب له امتداد تاريخي سابق على التجزئة التي حدثت بعد الحرب العالمية الأولى، وعلى الاحتلال الفرنسي والإنجليزي من وقتها لبلاد الشام والعراق. وباستثناء أمثال رفيق العظم ورشيد رضا في بدايات القرن العشرين، كان هذا الفكر القومي يحمل طابعًا علمانيًا يبتعد به عن الإسلام والدين كمصدر للنظم السياسية والاجتماعية.

على أنه خلال الخمسينيات والستينيات حدث تطور آخر. فقد ظهر في مصر الفكر التنظيري للقومية، سواء فكر «ساطع الحصري» أو غيره، وبدأت تظهر حركات سياسية تدعو للقومية وللتوحد القومي العربي

وتستمد من هذه الدعوة أساس قيامها كحركة سياسية. ومن جهة ثانية سواء في مصر أو في بلاد المشرق العربي بدأ الاهتمام بإضافة أهداف العدالة الاجتماعية إلى الهدف القومي التقليدي المتعلق بالوحدة العربية والتحرر من الاستعمار.

كان إفساح الحركة القومية لهذا الجانب الاجتماعي، مصدره فيما يبدو لي انتشار الأفكار والدعاوي المتعلقة بالعدالة الاجتماعية على مدى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية، واتصال هذا الجانب بموقف تحرري من الاستعمار وموقف معاكس لكبار الملاك في بلادنا، ممن كان أغلبهم على تآلف مع الاستعمار. ومن جانب آخر كان ظهور حكومات التحرر الوطني في بلادنا مما طرح على الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية. وكان سعي قيادات التحرر الوطني لاستصحاب التأييد الشعبي العريض الذي اجتمع لهم بما يتناسب مع الوطنية التحريرية، كان سعيهم لاستصحاب هذا التأييد مما ينسجم معه تبني السياسات الاجتماعية الأكثر مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية، لاسيما وأنه تهاوي مع خروج الاستعمار غالب القوة السياسية لكبار الملاك التي وجدت في مرحلة الاحتلال الاستعماري.

تلك فيما يبدو لي بعض أسباب التوجه القومي العربي لقضايا العدالة الاجتماعية والنظم الاقتصادية. على أن ثنائية الصراع الفكري والسياسي بين التوجهين القومي والماركسي، قد دفعت بعديد من مفكري التيار القومي إلى التنقيب عن الصيغ النظرية التي يقوم بها بناء تنظيري يضم المذهب القومي في التوحيد والتحرر مع العدالة الاجتماعية والمساواة وأساليب تنظيم الحكم، وأن تكون صيغة

تضاهي الصيغة الماركسية في شمولها وفي تماسكها، وأهم من ذلك أن تكون صيغة قادرة على مناجزة الهجوم النظري الماركسي وعلى ردِّه ودفعه.

ودفع هذا الوضع المفكرين القوميين الذين اهتموا به، إلى العكوف على الفكر الماركسي والنظريات الاشتراكية بعامة، وإلى تفحص تلك الجوانب النظرية والتطبيقية وإلى النظر في تجارب النظم الاشتراكية في العالم والأحزاب المختلفة، وذلك لدعم متاريس الدفاع وصقل أدوات الهجوم، وقد كان غياب التيار الإسلامي السياسي عن الساحة- فكرا وحركة طوال الخمسينيات والستينيات- مما جعل السيادة داخل التيار القومي للنظر العلماني وحده، ومما جعل هذا التيار يفرغ حيويته السياسية والفكرية في صراعه مع الماركسية أو حواره معها، ومما جعل الكثير من توجهات القوميين تنصبغ ببعض فروض الماركسية ونظراتها ويلحقها رشحات من مادية الماركسية سواء في النظر الفلسفي للكون أو النظر التاريخي للمجتمع.

***

(4)

في هذا الحي من أحياء العرب يسكن «علي مختار». وفي هذا الإطار التاريخي السياسي نجده ونقرأ كتاباته حول القومية والعروبة والنهضة.

وأول ما نلحظ أن غالب الدراسات والمقالات الواردة في هذا الكتاب، هو حوارات جرت بينه وبين آخرين، فهي أدخل في الممارسات الفكرية السياسية.

ولكن معظم هذه الكتابات أيضًا لا ينصب على الأنشطة السياسية

الجارية، ولكنه يتعلق في الأساس بالجهود العلمية الفكرية ذات المستوى العالي من التجريد والتنظير، وكلها تشكل تصورات فكرية هي أبعد ما تكون عن النظرات البسيطة أو المسطحة، وهو كاتب له سيطرته على أدوات بحثه وله فكره المتأني الهادئ وفي منطقه صرامة وسلاسة. ثم هو جادٌّ جدا في كتابته، بما يتفق مع هذا النوع من الكتابة التي تتعلق بالنظريات وتقف على مستوى تجريدي كبير. وقلما وجدناه يتهكم في هذه الحوارات برغم غرامه بالتهكم في محاوراته الشفهية. ولم ألحظه يتهكم في مناقشاته هنا إلا في مقالة «البحث عن الأمة العربية»، وكان نشرها باسم يرادف اسمه في المعنى («سامي» بدلا من «علي» و»مصطفى» بدلا من «مختار»).

ونحن نلحظ موقفه «القومي» واضحًا في كل ما كتب في هذا الكتاب، فالعروبة قضيته يدفع بها ويتعهدها كالزرع بالسقاية الفكرية والتشذيب للفروع. ومقاله عن «الشخصية القومية: دراسة نقدية حول مجموعة من الدراسات» استطاع فيه باقتدار كبير أن يجمع عددًا مهمًا من كتابات أساتذة أكاديميين في علم الاجتماع وأن يعرضها على تفريعاتها وتنويعاتها وأن يناقشها كلها معا، وأن يعرض مع ذلك نقده للكتابات الماركسية التقليدية عن مفهوم «الأمة» و»القومية»، كل ذلك بإحاطة وسيطرة على موضوعه وهضم له ووضوح بالغ في بيان وجهة نظره. وهذه النقطة لا يدرك معناها إلا من عانى الكتابة بمثل هذه الإحاطة. ثم إن حواره مع د.سمير أمين كان حوارا شديد الخصوبة عظيم التأني بالغ الجزالة. ومع نقد «مختار» لأن «الأمة تكوين تاريخي» فإنه ينكر عليها عددًا من الأوصاف والعناصر التي تتلبس بها في النظرية الماركسية، فهو ينكر أن الأمة ظاهرة رأسمالية ويشك في زعم أنها ستذبل في

المجتمع الاشتراكي، ويوضح أن للأمة قدرا من الثبات يتجاوز حدود الأنظمة الاجتماعية، بحسبان أن عناصر تكوينها تتجاوز تلك الحدود، ألا وهي اللغة والأرض والثقافة، ويناقش ذلك من داخل الفروض الماركسية ومسلماتها التي يبدأ منها سمير أمين.

ولا أزال أذكر يوم أعارني كتابا مترجما للعربية فيه بحث لـ «ماكسيم رودنسون» عن القومية في النظر الماركسي، وكان «مختار» يرى بحق أن رودنسون استخدم كل وسائل البحث العلمي والمعرفة ليسلطها على تعريف ستالين للقومية ليستبعد من هذا التعريف عنصر «الاتصال الجغرافي» ويستبقي عنصر»السوق». وبهذا يجري رودنسون «تحويله» في النظرية القومية في الماركسية تمكن من اعتبار اليهود قومية (لاتصال السوق برغم عدم الاتصال الجغرافي)، وتمكن من إنكار وصف القومية عن العرب (لفقدانهم السوق الواحد برغم الاتصال الجغرافي). وقال مختار «هذا هو الرجل الذي يعظمه المثقفون العرب!».

ويقودنا هذا إلى الحوار المنشور هنا حول «القضية الفلسطينية»، فهو من منظوره الفكري والسياسي يعتبر فلسطين قضية العروبة الأولى، وهو يضع على رأس مبادئه السياسية أن «إسرائيل كيان استعماري استيطاني يتناقض وجوده مع حركة التحرر العربي ولا يمكن أن تكون العلاقة بين الطرفين غير علاقة صراع لابد أن ينتهي بالقضاء على أحد الطرفين».

وأكثر ما استدعى الحوار من «علي مختار» هو الماركسية، وقد سبق أن أوضحت عددًا من التيارات عامة في هذا الموقف، وقد درس الماركسية وتتبع الأعمال الحديثة فيها. وكتب عنها مما هو بين يدي القارئ في هذا الكتاب وفي غيره. ونحن نلحظ رشحات ماركسية في تفكيره تظهر جلية

في بعض كتاباته وتبدو أكثر ما تبدو في دراسات هذا الكتاب في موضوع «حول أسس النهضة العربية»، وذلك بالنسبة لبعض المسلمات الأولى في المادية الجدلية، أو بالنسبة لبعض المسلمات الأولى في تصورات مراحل التاريخ البشري في الماركسية أو بالنسبة لمحركات التطور الاجتماعي.

ذلك أن واحدًا من اهتمامات «مختار» أن يكسب الفكر القومي تفوقه على الماركسية باستيعاب ما رآه «مختار» مفيدًا في الفكر الماركسي، حتى إننا في بعض الكتابات الواردة بهذا الكتاب نشعر كما لو أننا أمام حوار بين وجهتين تجريان في النطاق الماركسي، ونكاد نشعر بذلك لولا أن دراسات أخرى ومقولات أخرى تنبهنا إلى أن «مختار» يقف خارج هذا النطاق، وأنه نقّاد يختار.

وعلى أية حال فإن «مختار» في غالب ما ينشر له في هذا الكتاب، يعكس وجهة من التيار القومي العربي كانت ذات سيادة في الخمسينيات والستينيات، وهي وجهة ذات أصل مشرقي، وهي مع امتداد صراعها مع الماركسية فكرًا وحركة اكتسبت بعضًا من سماتها وخصائصها، ولكنها استبقت ولاءها الكامل للتوجه القومي العربي. ودراسته عن المنطلق الطبقي توضح كيف حاول أن يزاوج بين الفكرتين وأن يوفق بين المبدأين شريطة إخضاع التصنيف الطبقي للتصنيف القومي وجريان الأول في نطاق مضروب عليه من الأخير.

وبالجملة فإنه في إطار تلك العلاقة الثنائية من الصراع والحوار بين التوجه القومي والتوجه الماركسي، تُرينا دراسات «مختار» المنشورة في هذا الكتاب، أنه في مجال الفلسفة ومنهج التفكير وفلسفة التاريخ هناك تأثر واضح بالماركسية، وفي مجال النظرة القومية هناك مخالفة شديدة للماركسية، وفي مجال الحركة الوطنية

المتمثلة في المسألة الفلسطينية هناك مخالفة واضحة للماركسية، وفي مجال النظر لقضايا العدالة الاجتماعية والتصنيف الطبقي للمجتمع هناك تأثر واضح بالماركسية.

***

(5)

لا أريد أن أبقى هكذا حائلا بين الكتاب وقارئه. وحسبي نقطة أخيرة أود أن أشير إليها في عجالة، فإن الحركة الإسلامية السياسية بدأ- من منتصف السبعينيات تقريبا- يظهر لها دور في الساحة الفكرية والسياسية، أي عادت للظهور بعد طول غياب. وكانت قد انكسرت بعض مشروعات التحرر والتنمية في عديد من بلادنا، وخاصة مع أحداث 1967. وقد فرض هذا الواقع الجديد على التوجه القومي فكرًا وحركة أن يبدأ حواراته مع الفكر الإسلامي السياسي وحركته.

لقد كانت الأسلحة الفكرية لـ»علي مختار» معدة للموقف الأول أكثر من استعدادها لهذا الموقف الجديد، ولكنه بدأ في عدد من الندوات يخوض في هذا المجال. وقدمه ثابتة في موقفه القومي الذي لم يحد عنه. نجد ذلك في حوار الندوات الذي ورد في خواتيم هذا الكتاب. وأنا في هذا الموضوع بخاصة أعتبر نفسي طرف حوار مع «علي مختار» وليس مجالي هنا في مقدمة هذا الكتاب مجال من يأذن لنفسه بأن يفتح حوارًا، أو أن يستكمله مع هذا الصديق النبيل عليه رحمة الله. ولست في مجال التعقيب أو إبداء الآراء، فلذلك مجال غير هذا المجال.

لقد قرأت حواره الأخير المنشور هنا بعنوان «نحو مزيد من الحوار»، ولم أكن قرأته له من قبل، وهو مكتوب بخط يده ومُزَيّل بآخره تحت

الإمضاء بتاريخ (85/ 5/ 18) ولاحظتُ أن حديثه في هذا الموضوع يتعلق بحوار مع جملة من الأقوال كنت أثرتها في بعض الندوات والمقالات، ومنها ما نشرته في مجلة اليوم السابع في أربع مقالات من أكتوبر 1984 حتى أبريل 1985، وصادفني فيما كتبه «مختار» نصوص عبارات يناقشها، هي مما كنت كتبته وقتها، ولعله لم يتيسر لي مطالعة هذا الموضوع لأنني سقطت مريضا بعد ذلك بأسابيع، ثم لم ينتظم لنا لقاء بعد شفائي، بسبب كثرة أسفاره وطول مدد سفره، مما ظهر أنه كان بسبب ما ألم به من مرض أودى بعد ذلك بحياته.

على كل حال، فإني أذكر أن شيئًا من التباعد الفكري بدأ ينمو بينه وبيني منذ عدد من السنين، هو تباعد بين ما يمكن تسميته بالوطنية الإسلامية والوطنية العلمانية، وبدأت دائرة الخلاف الفكري تتسع حتى كان بيننا حديث حول نقطة خلافية أخرى جرى بهدوء شديد، ثم تبين لكلينا بعده أنه خلاف لن يزول قريبا ولن تضيق فجوته قريبا. هنا استولى على سلوكنا كلينا حرص شديد ومتبادل على أن نبعد نقاط الخلاف من مجال تعاملنا، حرصا على استبقاء صداقتنا غير مشوبة، وحرصًا على أن يستبقى كل منا احترامه لصاحبه وأن يحترم وجهته المغايرة، واستطعت بهذا مع «علي مختار» ما لم أستطعه مع كثيرين غيره، وكان ذلك بفضل ما يتحلى به- رحمة الله عليه- من رائع السجايا ومن روح متحضرة. واستطعنا بفضله أن نستبقي وجوه التقارب والالتقاء في العديد من النقاط، ولا تهتز ثقة واحد منا بصاحبه، وأنا أبعث له الآن فيما وراء الغيب شكري العميق وامتناني لتلك الصداقة الرفيعة النبيلة التي خرجت من خيرها صاحب أوفر السهمين، لقد أسعدني مقاله هذا الأخير «نحو مزيد من الحوار»، وجدت فيه جسورا موضوعية للحوار

يحاول «مختار» أن بيّنها بين التيار القومي والتيار الإسلامي، أو هو يحاول أن يستجيب للدعوة لها. ومن يقرأ أعماله السابقة يجد في هذا الموضوع الأخير خطوًا جادا في مجال الدعوة للحوار الجاد ليتني قرأته في حياته. وإذا كان القدر لم يمهله للمزيد من الحوار، فلا تزال دعوته قائمة تستدعي منا إسلاميين وقوميين كل الحرص على استمرارها، وهذان هما فريقا الوطنية العربية في هذا العصر، إذا تقاربا واتفقا، ولو بغير تطابق، فلن يقوم عائق في وجه بناء مجتمعاتنا المستقلة الناهضة المتحررة بإذن الله.

تحريرًا في 12 **مارس** 1988.

الحرب العربية الإسرائيلية السابعة..
قراءة في الصحافة العبرية والتقارير الدولية[1]

من يؤمن بالحق العربي الفلسطيني يخرج من قراءة هذا الكتاب أكثر ثقة في إمكان استرداد هذا الحق؛ لأنه يتكشف ما في الجانب الآخر المعادي من خلل واهتزاز ثقة، ويكشف أن هذا البناء الشديد الذي شيدته الصهيونية على أرض فلسطين – بدولته وجيشه ومستوطنيه – إنما جذوره وأسسه ضامرة، إن قويت على حمله فهي لا تقوى على إبقائه إن عصفت به العواصف. وإن أهم ما هو مطلوب من الجانب العربي هو استمرار المقاومة من الداخل ومن حولها، ولو بجهد المقل ولو بالفعل الوئيد. الاستمرار وطول النفس في المقاومة هو ما بهما يُسترد الحق ويعود لأصحابه، إن شاء الله تعالى.

هذه الحرب على غزة في 2008 و2009 يسميها هذا الكتاب الحرب السابعة. وأنا أحسبها الحرب الثانية عشرة في سلسلة الحروب الأمريكية الإسرائيلية على العرب والفلسطينيين، وذلك إن أضفنا إلى السبعة المذكورين، حرب الاستنزاف التي قامت بها مصر على الإسرائيليين بين سنتي 1967 و1970 وانتفاضتي الفلسطينيين في سنتي 1987 و2000 وحربي العراق في سنتي 1991 و2003. وهذه الحرب الأخيرة – وليست

---

(1) تقديم كتاب: د.عادل فهمي، الحرب العربية الإسرائيلية السابعة: قراءة في الصحافة العبرية والتقارير الدولية، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2010.

الآخرة – إذا نظرنا إليها حسبما يرد في هذا الكتاب نقلا عن ألسنة وأقلام لإسرائيليين وغربيين، إنما تكشف عن أن النمر الإسرائيلي سيؤول نمرًا من ورق بشرط استمرار المقاومة. بأي درجة من درجات القوة كانت.

الدولة الإسرائيلية تملك ما قد يزيد عن المائتين من الرءوس النووية، وجيشا لديه أحدث المعدات، ومفتوحة له خزائن الغرب من المال والعتاد والسلاح، وهي مؤيدة تأييدا مطلقا من الولايات المتحدة الأمريكية سيدة العالم اليوم ومن الدول الأوروبية، وتقف معها صراحة أو خفية حكومات عربية يفترض أنها الأكثر أثرا ونفوذا في المنطقة العربية الشرقية اليوم. هذه الدولة الإسرائيلية بكل ما لديها وما يساندها من قوى تغزو غزة في ديسمبر 2008 وتستمر تضربها شهرًا كاملا، ثم تخرج لم تحقق أي هدف سعت إليه. وغزة هذه المقاومة التي لا يزيد شعبها عن المليون ونصف المليون نسمة من الجوعى العطاش المحاصرين المقطوع عنهم المؤن والزاد والمحرومين من أي دعم من دول الجوار ومن العالم، هذه غزة لم تلن عريكتها ولا ضعفت إرادتها.

والنتيجة أنه عَجَز العملاق الإسرائيلي عن أن يحقق أي هدف له أمام قوة متناهية الصغر. وهذا الموقف يستوجب منا أن نقف طويلا ونعيد تقدير موازين القوى بين المعتدين والمقاومين، ذلك أن المعتدي يبغي مصلحة له بينما المقاوم يدافع عن وجوده، والمعتدي يقيس الأمور بميزان الربح والخسارة بينما المقاوم يقيسها بميزان البقاء والفناء، والمعتدي لديه فرص اختيار بين بدائل بينما المقاوم ليس لديه إلا أن «يكون أو لا يكون». وكذلك فإن الظروف السيئة تعطي الإنسان القدرة على الاعتياد عليها و»التعامل» معها، والجوع يعطي الإنسان القدرة على تحمل الجوع، وحتى الموت يعطيه القدرة على الاعتياد على مواجهته والظلم يولد في الإنسان روح

التحدي والإصرار.

علينا أن نفهم دروس الأعوام الماضية ودرس غزة بصفة خاصة. لقد سيطرت إسرائيل على غزة والضفة الغربية لنهر الأردن، أي على الأجزاء التي كانت لا تزال باقية من فلسطين في أيدي العرب، سيطرت عليها في سنة 1967، أي منذ 43 سنة. وهي طوال هذه المدة لم تستطع أن تبتلع غزة ولا الضفة الغربية ولا أن تتركهما، وهي ترى في تركهما خطرا عليها وفي ابتلاعهما خطرا عليها أيضا. وإسرائيل تقف ضد أن تقوم دولة فلسطينية واحدة تضم كل قاطني فلسطين الآن من عرب وإسرائيليين، وترفض أن تقوم دولتان أيضا تفصل بين هذين الشعبين، قرأت قديمًا لقائل يقول: «إياك أن تظن السارق شجاعًا»؛ لأن السارق دائما ما يكون جبانا يتلفت ويتوقع الهجوم عليه من أية ناحية، وهو حتى إن قتل فهو يقتل جبنًا وهربًا لا شجاعة ولا إقداما.

وحتى بالنسبة للفلسطينيين داخل حدود 1948 في إسرائيل، لم تستطع إسرائيل أن تبتلعهم داخل حدودها وبين كثرتها العددية وتفوقها «الحضاري» والتنظيمي، وهم لا يبلغون نسبة الربع من سكان إسرائيل. والأصل أن الأغلبية العددية تحاول دائما أن تستوعب الأقلية بين سكانها، ولكن وقائع إسرائيل تكشف عن أن الأغلبية فيها تخشى من الأقلية العربية، بدليل ما يؤكدونه الآن من وجوب أن تصير إسرائيل «دولة يهودية» خالصة. وإن «نتنياهو» رئيس الوزراء هناك- وهو في قمة جبروته وجبروت دولته- يكشف عن قمة ضعفه بالإصرار على أنه يستهدف «تهويد» الدولة التي يزيد اليهود فيها على ثلاثة أرباع سكانها، ويعكس ذلك أن كل ثلاثة أقوياء من اليهود يخافون من الرابع الآخر الضعيف المعزول.

ويؤكد هذا المعنى أيضًا هذا الحائط العجيب الذي بناه المستبد الأكبر

«أرييل شارون» ليفصل بين الضفة الغربية وبين أرض إسرائيل، ثم تبعه المستبد الأكبر الآخر «نتنياهو» بإعلانه عزم إسرائيل على إقامة جدار مماثل على الحدود بين مصر وإسرائيل وعلى طول نحو140 كيلومترًا. وذلك لتكون إسرائيل هي الدول الوحيدة في العالم التي تحاط بالأسوار والحوائط على طول حدودها البرية، وليعيد الإسرائيليون بذلك نظام «الجيتو» الذي كانوا ينعزلون فيه بمعيشتهم عن أبناء من يسكنون بينهم من أوطان ويحيطون فيه أنفسهم أو يفرض عليهم بين أسوار وأبواب عازلة، وهو ما كان يسمى في بعض بلادنا «حارة اليهود».

كما يصدق ذلك أيضًا على ما نلحظه دائمًا مما يتردد على ألسنة الإسرائيليين حكاما، وكتابا من أن القدس هي عاصمتهم «الموحدة والمؤبدة»، بما يوحي حرصهم على أن يقرروا أمرًا منكور الحقيقة والواقع، فلم نجد شعبًا في العالم أو دولة في التاريخ المنظور سمى عاصمته أو حرص دائمًا على وصفها بأنها موحدة وأنها دائمة، لأن المعترف به لا يحتاج لتأكيد، إنما المنكور هو ما يحتاج.

هذا البلد الإسرائيلي الذي قام على العنف والسلاح، دولة وشعبا غازيا، يقول أحد مؤرخيه حسبما يرد في هذا الكتاب: «ليس هناك حل عسكري للصراع بين إسرائيل وحماس».

وهذا البلد الذي حرص في اتفاقية السلام مع حكومة مصر على أن تبقى سيناء معزولة السلاح، وهي تقارب في حجمها حجم بلده كلها، بمعنى أنه بلد لا يطمئن على سلامته وأمنه إلا إذا كانت أرضًا مثيلة له ومساوية مجردة من السلاح، هذا البلد صار يأتيه السلاح المقاوم له في عقر داره وداخل أرضه. وهذا البلد الذي كانت تقاليده العسكرية دائمًا أن ينقل المعارك الحربية مع مقاوميه وخصومه خارج أرضه صار يأتيه الخطر

المسلح من داخل أرضه، وصارت الصواريخ المضادة أقرب إليه من حبل الوريد، بما يؤدي إلى اضطراب الحياة فيه بالنسبة لثلث مواطنيه، ومما يدفع أحيانًا بنحو مليون منهم إلى الذهاب إلى الملاجئ كما حدث في حرب 2006 مع لبنان.

***

لم تستطع إسرائيل أن تبتلع كل فلسطين بأهلها ولا أن تلفظهم، فلجأت إلى السلطة الفلسطينية وإلى الموالين لها من حكومات العرب، وعقد اجتماع في شرم الشيخ بمصر في أوائل سنة 2005 أسفر عن اتفاق السلطة الفلسطينية مع الإسرائيليين على الكف عن استخدام العنف. ثم بدأت إسرائيل بغزة، وصرح «شارون»- رئيس وزرائها وقتئذ- في فبراير 2005 بأنه ينوي الانسحاب من منطقة فيلادلفيا، وهي الشريط الواقع بين قطاع غزة وسيناء المصرية، بشرط أن تتوقف عمليات تهريب السلاح ووسائل القتال، وأن تسلم غزة للسلطة الفلسطينية وليس لما أسماه المنظمات الإرهابية- ويقصد بها منظمات المقاومة الشعبية، مثل حماس أو الجهاد أو الجبهة الشعبية- وبشرط أن يكون لمصر دور في الاتفاق الأمني.

ومع الانسحاب الإسرائيلي من غزة أبرم اتفاق مصري إسرائيلي عرف باسم اتفاق فيلادلفيا في أول سبتمبر 2005، ووقعه لواء مصري وجنرال إسرائيلي حتى لا يكون في قوة معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، وليظهر اتفاقا عسكريا بحتا ويبقى محكوما باتفاقية السلام. ونص على أن تتولى قوة من الحرس المصري للحدود منع ما أسمي بالعمليات الإرهابية ومنع تهريب السلاح والذخيرة ومنع تسلل الأفراد عبر الحدود مع القبض على المشبوهين ومع اكتشاف الأنفاق عبر حدود مصر وغزة، وحدد أفراد الحرس 750 فردا على امتداد 14 كيلومترا هي حدود غزة مع مصر، وحدد

أعداد ما يحملون من بنادق ونحوها. كما وقعت ما سمي باتفاقية المعابر بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية في نوفمبر 2005 لتنظم أوضاع العبور وما يلتزم الجانب الفلسطيني بإبلاغه إلى إسرائيل ومع منع عبور الأسلحة وغير ذلك، مما يكشف عن أن الجانب المصري بشأن غزة وجانب السلطة الفلسطينية بشأن المعابر كافة قد صارا يعملان في إطار نظام أمني مقصود به حماية الأمن الإسرائيلي من المقاومة الشعبية والفلسطينية، وصارا موظفين لهذا الأمر.

وبهذا السياق في سرد الأحداث، يظهر الدافع الأساسي لإقامة الجدار الفولاذي عند الحدود المصرية مع غزة؛ لإحكام غلق معبر رفح وخنق المقاومة الفلسطينية لصالح الأمن الإسرائيلي. ويظهر ذلك بصورة أجلى عندما نعرف أن اتفاقًا جرى بين السلطة الفلسطينية وبين حكومة إسرائيل في 28 نوفمبر 2007 سمي «مؤتمر أنابوليس» تحت رعاية الرئيس الأمريكي وقتها جورج بوش، وتضمن العزم المتبادل على وضع حد لإراقة الدماء بينهما مع التصدي «للإرهاب والتحريض» ومع وعد للتوصل لاتفاق قبل نهاية سنة 2008 ولكن تطور الأحداث في فلسطين وإفلات غزة من سيطرة السلطة الفلسطينية المتفقة مع إسرائيل على أمنهما معا في مواجهة المقاومة الشعبية الفلسطينية، هذا الإفلات الذي جاء نتيجة انتخابات حرة كسبت أغلبيتها حماس وفشل الانقلاب عليها في غزة، هذا الإفلات تولد عنه لا اتفاق سلام بين إسرائيل وفلسطين ولكن قيام ما أسماه الكتاب الذي بين أيدينا بالحرب السابعة، وما نسميه الحرب الثانية عشرة.

مع فشل إسرائيل في تحقيق أهداف حربها على غزة في 2008 و2009 أرادت الولايات المتحدة الأمريكية أن تستر هذه الهزيمة بفعل سياسي، فعقدت وزيرتا الخارجية الأمريكية والإسرائيلية في 16 يناير 2009

الاتفاقية الواردة في هذا الكتاب، وهي لا تلتزم فيها الولايات المتحدة فقط بحماية أمن إسرائيل وفرض الحصار على غزة من البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى خليج عدن والبحر الأحمر وشرق أفريقيا جنوبا، ولكنها تتعهد بالقيام بذلك «مع الدول المجاورة»، و»مع غيرها من أعضاء المجتمع الدولي» وبالتعاون «مع شركائها في المنطقة» و»مع شركائها الإقليميين» ومن الواضح أن المقصود بهذا التعهد الأمريكي عن «الدول المجاورة» الدول العربية ذات العلاقات الاستراتيجية مع الولايات المتحدة، وهي في ظني الاتفاقية الأولى من السوابق التاريخية التي تتعهد فيها دولة عن دول أخرى ليست طرفًا صريحًا في الاتفاق، ويرد هذا التعهد بالحسم والوضوح الدال على هذه الدول والمنبئ بالثقة في تنفيذ المطلوب. وهو من ناحية أخرى يكشف أنه لم يعد لإسرائيل ضمان تطمئن إليه إلا مساعدة هذه «الدول المجاورة» لها في إحكام الحصار على غزة. ومن ذلك ندرك المناخ الذي تتقرر فيه سياسات فتح معبر رفح من الجانب المصري وغلقه وإقامة الجدار الحديدي إمعانًا في فرض الحصار.

باتفاق فيلادلفيا سنة 2005 انتقلت صراحة مصر في علاقتها بإسرائيل من موقف الوسيط بينها وبين الفلسطينيين إلى موقف الشريك لها في مواجهتهم، دون أن يسمح الاتفاق لمصر حتى بزيادة عدد أفراد أمنها عند الحدود مع إسرائيل، وكانت هي أساسًا المعنية فيما أشارت إليه اتفاقية إسرائيل وأمريكا بالدول المجاورة؛ لأن ليس لغزة دولة مجاورة لها إلى مصر (عدا إسرائيل).

إن معبر رفح هو المعبر الوحيد إلى غزة من خارج الأراضي الفلسطينية التي تسيطر عليها إسرائيل، وهو يعمل بالتنسيق الاتفاقي السابق ذكره مع المعابر الأخرى التي تسيطر عليها إسرائيل. وقد بُرِّر هذا الصنيع من جانب

الحكومة المصرية بأن إحكام غلق معبر رفح وبناء الجدار الحديدي تحته إنما قصد به منع خطر وفود أهالي غزة إلى سيناء بأعداد هائلة تهدد مصرية سيناء. وهذا القول يتناقض مع الفعل الفلسطيني واستراتيجية المقاومة الفلسطينية، وغزة متاخمة لحدود سيناء منذ الأبد وكانت تحت الإدارة المصرية زهاء عشرين سنة قبل 1967، ولم يحدث قط قبل هذا التاريخ ولا بعده النزوح المدعى، كما أن سياسة المقاومة الفلسطينية تتركز في الحفاظ على أرض فلسطين بيد الفلسطينيين ومقاومة «الترانسفير» أي التهجير القصري لهم، سواء من أرض 1948 أو من الضفة الغربية أو من غزة، كما أن الهدف الثابت للوطنية العربية الفلسطينية هو عودة اللاجئين من الفلسطينيين الموجودين خارج فلسطين إلى أرضهم وديارهم ومواطنيهم بها. ومن ثم، فإن المنطقي والمعقول أن تتفق السياستان الوطنيتان المصرية والفلسطينية في هذا الشأن لا أن تتعارضا. ومن جهة أخرى، فإن الحصار على غزة من شأنه أن يجعلها طاردة لأهلها، وفتح المعبر لسد الحاجات الضرورية لأهل غزة هو ما يثبتهم على أرضهم ويعينهم على ما هم فيه من مشاق الاحتلال الإسرائيلي.

وحسب تصريحات لمسئولين مصريين، فإن مصر تصوغ موقفها الدولي باعتبار أن قطاع غزة لا يزال محتلا من إسرائيل. وبموجب هذا التصور وبمقتضاه أن يكون استخدام أهالي هذا القطاع لكافة وسائل المقاومة للاحتلال يكون استخداما مشروعا وهو من قبيل الحق في الدفاع الشرعي، وتكون السيادة باقية لأبناء الأرض المحتلة لأن الاحتلال الأجنبي لا ينقل السيادة، ومن ثم يكون اتفاق فيلادلفيا اتفاقا متعارضا مع حقوق الدفاع الشرعي وحق الأهالي في مقاومة الاحتلال، ويكون اتفاقا باطلا لأنه جرى مع إسرائيل عن غزة وإسرائيل ليست بذات صفة «ولا حق

لدفاع شرعي ضد الدفاع الشرعي».

إن غزة محاصرة، وفعل الحصار تتشارك فيه مصر وإسرائيل، والحصار عمل من أعمال الحرب. ومن ثم، فإن حرب غزة التي جرت عملياتها العسكرية في شهري ديسمبر 2008 ويناير 2009 لا تزال مستمرة. ولأول مرة في التاريخ الذي نعرفه تتحالف الدولة المصرية مع عدوها الحقيقي الإسرائيلي وتتشارك معه في خنق حليفها وصديقها العربي الفلسطيني ومن يتعين عليها أن تقويه وتقوى به.

إن المتابع للتاريخ المصري الحديث والمعيش، يلحظ أن فاروق ملك مصر السابق، ومصطفى النحاس خصمه وقائد الحركة الوطنية والديمقراطية في عهده، وعبد الناصر رئيس مصر وقائد ثورتها والذي قاد حركة مصر الوطنية من بعدهما، هؤلاء الثلاثة لم تتفق سياساتهم قط في أي أمر إلا في مسألة واحدة، هي إدراك من هو عدو مصر الاستراتيجي ومن هو من يهدد أمن مصر القومي، وهو دولة إسرائيل ومن يساندها. ودولة مصر لم تخطئ قط في تبيُّن من أين يأتيها الخطر على أمن بلادها.

ويبقى السؤال عالقًا، أين إرث الدولة المصرية؟

والحمد لله

مصر إلى أين: نظرة شاملة [1]

هذا الموضوع يتعلق بالرؤية الخاصة بمستقبل مصر، وهو قد يكون عن التحديات التي ستواجه مصر أو عن الإنجازات التي ستحدث في المستقبل.

الأمر الثاني هنا هو الخاص بمدى المستقبل، وفي تصورى أن المستقبل الذي يمكن أن تشمله أي رؤية في حدود 20 عامًا، وأظن أن هذا هو الأساس الذي يتم من خلاله التخطيط طويل المدى، وطالما كان المستقبل في حدود 20 عامًا فأنا شخصيًا سأكون في مشكلة حيث إنني اعتدت أن أتعاطى مع الفكر السياسي والتاريخ، والمعروف أن الحديث عن الفكر يكتسي بتجريد يمنع الإنسان من إعطاء تفاصيل العينيات، وأن التاريخ ماضٍ تم وانتهى والمطلوب مني أن أتحدث عن المستقبل.

صحيح أن الماضي والمستقبل زمن واحد ولكنْ هناك مُشكلٌ حركيٌّ في الموضوع، وهو يتعلق بأن المؤرخ يقوم بمهمته بعد رؤية الحقيقة كاملة وبعد اكتمال الحدث بحيث يعرضه للبحث والتحليل، ولذلك فإن الاحتمالات عنده غير موجودة؛ لأنها تضلله وتفتح له بابا شديد الظلام. وفي المقابل فإن الكلام عن المستقبل كله احتمالات وبدائل أو ما يقال عليه اليوم سيناريوهات... هذا الإشكال جعلني متوترا قبل الحديث في هذا الموضوع.

بدايةً أشير إلى المدى الزمني الذي أتناوله في حديثي، فإذا كان

(1) نص مأخوذ من محاضرة المستشار طارق البشري في 19 مايو 1998 تحت عنوان «مستقبل مصر»، ونشرت في: نداء الجنوب، العدد الثاني، يناير 2002.

المدى الزمني للمستقبل المرئي بالتقريب هو 20 عامًا، وبالتالي علينا أن ننظر إلى الماضي بـ20 عامًا أخرى فتكون لديّ مساحة 40 عامًا هي الحاضر المتصل الذي يشمل الماضي والمستقبل في نفس الوقت، ومن ثم آخذ ما حدث في العشرين عامًا الماضية وتطوراته وأقوم بشده إلى المستقبل لكي أعرف مساراته، ولذلك ستكون عندي مساحة من 1980 إلى عام 2020 يمكن لنا أن نتكلم فيها. وبالمناسبة، فإن فكرة الأربعين عاما متكررة في التاريخ المصري 1800 – 1840 مرحلة، ومن 1840 – 1880 مرحلة تالية، من 1880 – 1920 مرحلة أخرى... وهكذا- ثم نتعرف على المشاكل التي ظهرت وكيف حلت، وما هي مآلات الأحداث في العشرين عاما الماضية ثم ما يمكن أن نتوقعه في هذا المستقبل.

هذا من ناحية المدى ومن ناحية المنهج، يبقى أن نحدد ماهية القضايا التي نتعرض لها، وأتصور أن هذه القضايا في هذا الإطار ووفقا لاختياري الذاتي وليس لدرجة أهميتها ثلاث قضايا أساسية. أولها: مدى تحرر الإرادة المصرية في اتخاذ القرار السياسي بما يتناسب وثوابت مصالحها، وثانيها: أوضاع النظام السياسي الداخلي بمعنى أوضاع إدارة الحكم وأوضاع إدارة المجتمع والأخيرة أخطر وأهم من إدارة الدولة، وثالثها: أسس بناء الجماعة السياسية ودعم قوى التماسك فيها.

أولا: مصر والأوضاع الدولية

أتصور أننا إذا نظرنا إلى العشرين سنة الماضية أي من 1980 وربما 1975 نجد أنها مرحلة متميزة، فكيف دخلنا إليها، وكيف أصبح وضعنا الآن؟... نحن نجد أن هذه الفترة بدأت بآثار هزيمة 1967 وكان من آثار ذلك الأمر الصلحُ مع إسرائيل و»كامب ديفيد« وتداعياتها، ثم السعي للغرب وترك سياسة السعي للشرق، تفكك العلاقات العربية والتقارب مع

جبهة خصوم المائة سنة الماضية... هذا هو الوضع في نهايات السبعينيات.

وإذا نظرنا إلى القضية باعتبارها جوهر الحركة الوطنية العربية خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية نجد أن الصلح مع إسرائيل كان عملية أشبه بإبرام معاهدة تعترف بشرعية الاحتلال كمعاهدة 1936 التي اعترفت بشرعية الاحتلال البريطاني لمصر، حيث إننا بهذا الموقف حولنا الاحتلال المادي إلى وجود شرعي... وهنا كانت المشكلة، وهي تزيد عن معاهدة 1936 في شيء فالأخيرة كانت تعترف بالوجود المؤقت، ولكن هذه تعترف بوجود دولة أي بالوجود الدائم، فالموجود واقعًا صار موجودًا شرعًا، وذلك مأزق بدأنا به هذه المرحلة.

النقطة الثانية وهي حدث كبير جدًا شهدته هذه المرحلة وهو انهيار الاتحاد السوفيتي ونظم أوروبا الشرقية، والواقع أن سياسات الحركات الوطنية فيما بعد الحرب العالمية الثانية كانت تقوم على أساس وجود نظام ثنائي القطبية. وعلى أساس التوازنات القائمة في ذلك الوقت، وهي نفس الأسس التي نشأت بها ومارستها حكومات الاستقلال الوطني من نهاية الأربعينيات وطوال الخمسينيات والستينيات، ثم سقط الاتحاد السوفيتي ونشأ نظام يقوم على المركز الواحد والإرادة التي بدت في لحظة من اللحظات أن ليس لها من يتحداها.

هذان الحدثان الكبيران «الصلح مع إسرائيل، وسقوط الاتحاد السوفيتي» بدأت بهما أو بهما تميزت مرحلة العشرين سنة الماضية، والنقطة الثالثة هي تعديل وجهة التنمية الاقتصادية بالعدول عن قيادة الدولة للنشاط الاقتصادي، والتوجه إلى الملكية الخاصة مع ما استلزمه ذلك من سياسات الانفتاح أو سياسة الباب المفتوح منذ منتصف السبعينيات.

إذا كانت هذه هي الأمور الثلاثة التي تميز العشرين عاما الماضية فما هو

الوضع بالنسبة لها الآن؟ بطبيعة الحال لم تخف المخاطر.. ولم تخف كثيرا السلبيات، ولكن نستطيع القول إن مصر جميعها- شعبًا ودولة- صارت أوضح رؤية وأكثر حذرًا وأقدر على التعامل مع هذه الظواهر والمتغيرات التي حدثت، وأقصد التعامل معها من موقف يتوخى المصلحة الذاتية المصرية... وهذا هو الذي يفرض التساؤل الذي أشعر به وينعكس على تصوراتي للعشرين عامًا المقبلة، وهو أن هذه الأمور الثلاثة التي حدثت شديدة الخطورة أتصور أن الذات المصرية فكرا وسياسة ومجتمعًا لديها الآن إمكانية النبض الذي يمكن به أن تقاوم ما يترتب على كل هذا من تداعيات سياسية واقتصادية وتبعية دولية.

أنا لا أتكلم هنا عما ننجز لأن ما ينجز يرتبط بموازين القوى لكن المهم أننا نجد الإرادة ضابطة لتوجهها ولصلتها بشكل جيد، وأن المجتمع قادر على أن يفكر بشكل جيد في مصلحته الذاتية، وقادر على تحقيقها في حدود الإمكانيات المتاحة.

بخصوص إسرائيل أجد أن الصلح وفقًا للأوضاع الحالية لم يكن تصفية أو إنهاءً للصراع وإنما تحول إلى استخدام أدوات صراعية أخرى غير أدوات الحروب التي تعرفها الجيوش النظامية، وصارت له وجوه مقاومة على مستويات متعددة مثل حركة الداخل في فلسطين التي لم تكن قائمة قبل هذا الوقت، حركة مقاومة التطبيع مازالت قائمة بالإضافة إلى أشكال الكفاح السلمي المشروع، ويبدو لي من هذا أن العلاقة بيننا وبين إسرائيل في هذه الفترة لا تزال، وبرغم المعاهدة التي أنهت الحروب النظامية، علاقة صراعية؛ حيث إن الصراع مازال قائما ومازال يمارس بأساليب أخرى على مستويات متعددة... مقاومة الداخل عنيفة أو غير عنيفة... مقاومة التطبيع نجحت في تحجيمه بحيث لم يصل حتى إلى ما

كنا نخشاه في نهاية السبعينيات.

هذا النجاح يجعلني أشعر بأن هناك أسلوبًا آخر للصراع يُتبع حاليًا، وأتصور أن هذا الأسلوب نستفيد فيه- ربما بغير تخطيط- من التجارب الوطنية القديمة في إطار ما نسميه بالكفاح السلمي المشروع وهو يتضمن: المقاطعة، واستخدام أدوات الشرعية الدولية والداخلية، كما يتضمن أساليب أخرى من هذا النوع بشرط ألا يتجاوز أي أسلوب مصلحتي أو يضرها.

هذا هو ما آل إليه وعينا في نهاية التسعينيات بخصوص هذه المسألة... وأتصور أن علاقتنا بإسرائيل مثلها مثل الاحتلال الإنجليزي في مصر، والاحتلال الفرنسي للجزائر، لا يحسم فقط بالمقاومة الداخلية أو بأساليب الصراع الداخلية فقط، ولكن تجد ظروفًا دولية وتوازناتٍ تخالف التوازنات القائمة التي تجعل هذه الحلول أكثر إمكانية. المهم أن أنتظر هذه الفرصة ويكون لديّ القدرة على البقاء بهذا الشكل متحفزًا وممتلكًا لذاتي، أبقى على رؤيتي ناصعة الوضوح في هذا الأمر، ومن ثم لا أنشغل بما سيؤول إليه هذا الصراع بعد عشرين عاما، ولكن المهم أن أمسك بقدرتي على إدارة الصراع ضد من يعتبرون فعلا خصما لنا ولمصالحنا.

من الناحية الأخرى ترتب على الصلح مع إسرائيل تشتت في العلاقات العربية- العربية بشكل قوي جدًا، وحدثت لمصر عزلة شديدة من جانب الدول العربية الأخرى، وعلى مدى الفترة الأخيرة حدث تطور في هذا الأمر، وربما تكون حرب الخليج الثانية والتي كانت إحدى المآسي الكبرى في تاريخنا أدت إلى استرداد مصر لجزء كبير من علاقاتها العربية، ثم بعد ذلك استكمل الأمر، وأتصور أن العلاقات المصرية- العربية أصبحت الآن أقرب إلى التقارب منها إلى التشرذم أو التفتت.

يبقى أمران: أولهما: خاص بما يهدد مصر سواء من البوابة الشمالية الشرقية «إسرائيل بالطبع»، وما يهددها من البوابة الجنوبية وهي تقسيم السودان أو المؤامرات حول السودان، وأتصور أن علاقتنا مع السودان إن لم تكن قد تماثلت للشفاء بعد فمدرك جانب الصالح المصري في ضرورة تماثلها للشفاء.

الأمر الثاني: وهو يتعلق بأمن الجماعة السياسية، وهنا تحضرني مقولة للمفكر السوري «رفيق العظم» الذي حضر إلى مصر في بدايات هذا القرن وله أفكار عميقة على الرغم من قلة كتاباته، وهذه المقولة معناها أنَّ نطاق الجماعة السياسية يتحدد بمدى الخطر الذي تواجهه، ومن ثم فعندما أجد بلدًا يعاديني أحتمي بقوة بلدي، وعندما أجد أن قارة تعاديني أبحث عن وجه الانتماء الأكبر الذي يحتويني مع آخرين لكي أواجه هذا الخطر، وقد ربط العظم هنا ربطًا موفقًا ما بين دائرة الانتماء المرشحة للمقاومة ومدى الخطر الذي تواجهه الجماعة.

تأسيسًا على هذه المقولة التي تعود إلى الفترة من 1903 إلى 1905 نصل إلى الحديث عن تركيا وإيران، وذلك لأن النظر إلى الخريطة الخاصة بالمنطقة الممتدة من وسط آسيا إلى شمال أفريقيا يكشف أن مصر وإيران وتركيا تمثل ثلاث نوايات، والمشكلة هنا أن فكرنا السياسي ينظر إلى المسألة على أساس أن مصر قوة كبرى إقليمية- وهي من حقها أن تنظر لنفسها كذلك- لكن هذا الحق ليس من شأنه أن يجعلنا دائمًا نفكر في المنافسين لنا حول هذا الدور في المنطقة نفسها، فما دام أن هناك مخاطر تشمل الجميع فعلينا أن نبحث عن دورنا- وهو سيبقى كما نتصوره- وكذلك سيبقى إحساسنا بوجود مخاطر تحيط بهذا الدور؛ حيث إن ذلك أمر طبيعي يوجد في أي كيان وفي أي تكوين يتسم بقدر من التمدد والحس

بالأهمية، ولكن المهم في نفس الوقت لابد وأن تكون محددات هذا الدور تقوم على أساس الصالح المشترك الذي يُوجّه إلى خطر مشترك.

وهنا أتصور أن هذه النقطة لم تُحسم بعد، سواء على مستوى الوعي السياسي المصري، أو على مستوى السياسات المصرية المتبعة، وبالتأكيد هي تحتاج إلى قدر من الانتباه مع إدراك أن كلا من هذه البلدان لا يتعلق الأمر معها بحكومة أو بسياسة معينة فنحن نتكلم عن موقف استراتيجي عام.

بالإضافة لذلك يجب أن نلاحظ أن كل هذه التكوينات لها مجال امتداد حولها، تركيا والدول التورانية...إيران ومنطقة وسط آسيا... ومصر والتكوين الأفريقي الغرب آسيوي، وبالتالي المسألة تحتاج منا أن نجتهد في كيفية استبدال ما تُحتمه فكرة القوة الإقليمية من منافسات بفكرة التكوينات التوافقية التي تراعي الصالح المشترك مع عدم استبعاد وجود قدر من المزاحمة في نطاق معين نعيه ونتحسبه.

والواقع أن هذا الوضع هو أحد الثغرات الموجودة في التكوين السياسي لدينا، ما قبل ذلك أشعر أن ثغراته ليست خطيرة، ولكن في هذا الجانب توجد ثغرات لم تعالج بشكل جيد بعد خصوصًا وأننا نكثر من استخدام كلمة «الشرق الأوسط» مع أنها تعبير يخلو من أي شعور بالانتماء بمعنى أنني أفهم مقولة «عربي»، مقولة «مسلم»، مقولة «مسيحي»، مقولة «أفريقي»، ولكن «شرق أوسط» لا يعطيني الإحساس بالانتماء، وبالتالي يزيد معه أمر التنافس عن التوافق لغياب عنصر الانتماء المشترك في هذا اللفظ.

أما فيما يتعلق بانهيار الاتحاد السوفيتي والذي ترتبت عليه أضرار بالغة جدا على الحركات والحكومات التحررية في بلادنا، وقد وضح خلال

السنوات الخمس الماضية وجود اتجاه للتجمع حيث نجد مجموعة الثمانية التي ارتبطت بأربكان، ومجموعة الـ(15) أخذت في التحرك، بالإضافة إلى إعادة طرح فكرة عدم الانحياز مجددا... وبالتالي هناك قدر من التنادي للتقارب على مستوى السياسة الخارجية للدول التي تعيش ظروفًا مثل ظروفنا، وهذا التوجه الذي يأتي بعد فترة من عدم الوضوح يأخذ شكل سياسات ستؤدي إلى تكوينات من هذا القبيل.

وعلى الرغم من اختلاف الأوضاع الدولية الحالية عن أوضاع الخمسينيات والستينيات، وعلى الرغم من عدم وجود تعدد قطبي في النظام العالمي، فإن هناك بعض المحاولات للاستفادة من التناقضات الثانوية وغير الحاسمة ما بين الجماعة الأوروبية والولايات المتحدة، أو ما بين دول شرق آسيا والولايات المتحدة...إلخ، وهناك تلمُّس لتحديد شكل أو أشكال سياسية من هذا النوع، وأقول تلمس ليس لأن رؤيتنا غير واضحة ولكن لأن العالم لم يتبلور بعد في هذا الشأن، ومن ثم فكل ما يمكن عمله هنا هو التجربة والخطأ والمحاولة الدائمة لكي نتحرك مع الواقع، وهذا في تصوري هو الحادث حاليًا.

وإجمالا أقول إنه في هذا الجانب يوجد ما يدعو للتفاؤل وذلك لأن المهم في التوجه هو الاستفادة من الخلافات الدولية بين الكبار وتجميع الصغار... وأظن أن لنا خبرة في هذا المجال فذلك ما قمنا به سواء في الأربعينيات أو في مرحلة مصطفى كامل أو حتى أيام الأنبا «اثناثيوس» مع وجود الإمبراطوريتين الرومانية الشرقية والرومانية الغربية... ويبدو أن قدرنا دائما أن نتعامل في هذه المساحة.

إذن التوجه موجود، والإحساس به موجود، ومحاولة استغلال التغيرات الدولية موجودة، وكذلك محاولة الوجود المتبلور مع ما يستجد

أو يتبلور في هذا الأمر.

هناك نقطة أخرى، وإن كانت لا تزال في عالم الغيب، فهي تمثل عندي نوعا من الحذر الذي أجد دواعيه اليوم غير واقعية ولكنها تاريخية وربما يكون ذلك أثر التاريخ عليَّ، وأقصد بها الدور الروسي، أنا أشعر بأهمية توخي الحذر لاحتمالات الدور الروسي على منطقتنا، وما أشعرني بذلك أنه بعد سقوط وتفكك الاتحاد السوفيتي وخروج جمهوريات البلطيق الثلاث منه بحيث أصبحت روسيا الاتحادية بمفردها لم يكن هناك ثوابت سياسية واضحة تمكِّنني من التوقع... فالدولة والحزب والمخابرات كلها انهارت... فكيف تقوم روسيا بأدوار؟

بكل بساطة فتحت الأطلس (الجغرافيا) والموسوعة (التاريخ)- ونعرف أن كلا من الجغرافية والتاريخ ثابتان يعوضان غياب الثوابت السياسية- وقد وجدت أن التاريخ يذكر أن بطرس الأكبر الذي توفى سنة 1725 ذكر في وصيته لحلفائه أن ينتبهوا جيدًا عند وضع سياسة روسيا لأهمية البحار والوصول إليها بما يعني أن أعداء روسيا الأساسيين هما بولندا والسويد على البلطيق والدولة العثمانية على البحر الأسود، وعندما ننظر إلى خريطة روسيا بعد انفصال الجمهوريات المختلفة نجد أن ذلك الانفصال شمل إستوانيا وليتوانيا ولاتفيا والتي أصبحت تابعة للغرب... وهذا هو شاطئ البلطيق بالنسبة للاتحاد السوفيتي السابق ولم يعد لروسيا على هذا الشاطئ إلا مساحة صغيرة لا تتجاوز 100 كيلو مترا، وأتصور أن الغرب سوف يحصن هذه الجمهوريات بشكل يمنع نجاح الضغط الروسي عليها من أجل الوصول إلى المياه.

وبالتالي يبقى المنفذ الثاني على البحر الأسود وهو أكثر قابلية للمساومة من الأول، ومن ثم فسوف تعود الحكاية القديمة الحديثة في هذا

الشأن للحدوث مجددًا، وأتصور أن روسيا في مختلف عصورها كانت تتبع سياسة واحدة في هذا الأمر انطلاقا من ضرورات الأمن الروسي التي تمليها الجغرافية السياسية، وأتصور أن الضغط علينا سيحدث في غضون عشر سنوات من هذا الجانب الشمالي تمامًا، كما كان الضغط علينا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر خصوصا أيام حكم كاترين الثانية، وهو الضغط الذي يسجله تاريخ هذه الفترة والذي لا نقرأه كثيرا بكل أسف.

لذلك علينا أن ننتبه لهذا الأمر... هناك خطر حتما يأتينا من المطلب التقليدي الروسي وهو الوصول إلى البحار، ولن يجد أسهل عليه من محاولة الوصول إلى البحار الجنوبية- أي البحر الأسود والدردنيل والبحر الأبيض- وهذا الخطر أحد الأمور التي توجب علينا الاهتمام بعلاقتنا مع الدول الآسيوية التي استقلت حديثا والتي سوف يساعدنا فيها كل من الدور التركي والدور الإيراني... ربما تكون الأمور لم تصل لذلك بعد، وربما لا توجد إلى الآن ضرورة ملحة، وربما تكون السياسات مازالت في طور التشكل، لكن المؤكد أننا إذا تنبهنا لهذه النقطة فإن ذلك سيكون مفيدًا جدًّا لنا في المستقبل.

ثانيًا: نظام الحكم وإدارة المجتمع

بالانتقال للحديث عن النظام الداخلي في الحكم والإدارة، نلاحظ أول شيء هو تزايد مركزية الدولة، والدولة المصرية برغم مركزيتها استطاعت أن تسيطر على وظائف كثيرة في المجتمع لم تكن مسيطرة عليها من قبل، وكانت متروكة للتكوينات الفرعية، وإذا كانت المركزية مرتبطة تاريخيًا بالدولة المصرية فإن هذا الأمر أصبح أشد بأسا، فكل شيء جديد كانت مشكلته عندنا أن الجديد لم يكن من قديمنا، وإنما أغلق الباب على القديم وأدخل الجديد وليس على نسق واحد ولا متصل معه، وهذا كان حال

الدولة الحديثة عندما قامت، فالملاحظ مثلا أنها منذ عام 1850 تزداد مركزيتها مع تزايد الوظائف التي تقوم بها بدلا من التكوينات الفرعية الموجودة في المجتمع... لقد حدث ذلك في فترة إسماعيل وفي فترة توفيق وكذلك في فترة العشرينيات، وبالتالي فمركزية الدولة قضية قديمة، ثم جاء عبد الناصر وأعطاها دفعة كبيرة جدًا في هذا الأمر لدرجة أنها كانت تقوم ببيع الدواجن، وقد ساهم في ذلك الفكر الاشتراكي وأن الدولة أصبحت في إطار الفكر السياسي- السائد سواء في مصر أو في المنطقة العربية وقتها- مالكة لوسائل الإنتاج أو مسيطرة عليها بشكل أو بآخر.

ونجد أيضًا أن المؤسسات الفرعية الخاصة القديمة التي كانت قائمة: كالأوقاف والطرق الصوفية ونقابات الحرفيين والمهنيين، تم إلحاقها بالدولة، وهذه هي التكوينات الأهلية الكبيرة التي كانت تحكم الحياة الأهلية في السابق، بالإضافة إلى سيطرتها على التكوينات الجديدة كالشركات والتعاونيات والجمعيات، والملاحظ في هذه الفترة أن سيطرة الدولة على هذا الجديد الذي أنشأته كانت في تزايد مستمر، وكلما انزرع هذا الجديد في المجتمع، وبدأ يتميز بقدر من الاستقلالية والقدرة على الإدارة الذاتية، كانت الدولة تتدخل لتعيد سيطرتها وتصفى هذه الإمكانية.

وأشير في هذا الإطار إلى بحث أعده الدكتور مصطفى كامل السيد عن النقابات المهنية ودورها في هذا الأمر؛ حيث يرصد فيه هذه النقطة وكيف كانت النقابة تنشط فيتم كسرها كالبندقة ليُستخلص منها الجزء الخاص باتخاذ القرار، وهكذا تبقى النقابة جسمًا ضخمًا منزوعًا منه أهم أجزائه، ومن ثم هناك مشكل بشأن هذه الهيمنة القابضة الصارمة للدول المركزية على كل شئون المجتمع الأهلي ومؤسساته وتكويناته.

وما حدث سواء في مصر أو في الدول الأخرى الحديثة أن الدولة فرضت سيطرتها، أولا، على سلطة التشريع بحيث تملك تحديد ما هو الصواب وما هو الخطأ، ما المشروع وما غير المشروع، وقد أشار الدكتور بطرس غالي إلى هذا الوضع في مذكراته عندما تعجب من ترشيحه لتولي الوزارة فهو وفقًا لنص القانون من أعداء الشعب، وكان رد الدولة بسيطًا وهو أنها تستطيع حذف هذا القانون، أي أن مسألة عداوتي للشعب من عدمها لا تتوقف على سلوكي، وإنما لموقف القانون الذي صدر في لحظة ما مني، وهذا يوضح إلى أي حد سلطة التشريع قوية جدًا خصوصًا عندما تتحول الشرعية إلى شرعية إجرائية وليست متعلقة بالمبادئ والأسس العامة وأعني بالشرعية الإجرائية الإقرار بشرعية الشيء من خلال أسلوب التصويت، وذلك يعني أننا استبدلنا الشرعية الفكرية والمبدئية بهذه الشرعية الإجرائية في ظروف تتسم بأن القيم القديمة مضروبة والقيم الجديدة ليست محل اعتناق كامل من المجتمع ولم تتبناها الناس بالشكل الكافي بعد... ولذلك لا توجد رقابة على هذا الأمر من جانب التكوينات المتعلقة بها وهذا يعني وجود فرصة مستمرة لتغيير القوانين، وأقصد بذلك أن غياب المبادئ والأسس التي تحكم القانون يؤدي إلى وجود الشرعية الإجرائية، وكل ذلك يؤكد على وجود السلطة القابضة ودورها في المجتمع.

وفي تصوري، ونحن نتحدث كثيرًا عن التعددية، أن التعددية الحقيقية ليست في الأحزاب فقط وليست في تداول السلطة فقط، فهذا جزء من عملية شاملة. صحيح أنه لازم لكنه ليس كافيا حيث كانت سلطة الدولة تشتد في الفترة من 1920 إلى 1950 برغم التعددية الحزبية ورغم تداول السلطة... وإنما التعددية في اعتقادي تشمل ثلاثة جوانب أساسية.

هذه الجوانب هي:

أولا: التعددية السياسية وتداول السلطة.

وثانيا: التعددية في مؤسسات الحكم بحيث لا يكون القرار السياسي أو الإداري في يد جهة واحدة وإنما تتداوله عدة جهات كل منها يوازن الأخرى ويراقبها...

وثالثا: التعددية في ذات المجتمع من ناحية وجود اجتماعي مؤسسي تقوم فيه المؤسسات على الإدارة الذاتية لشئون هذا المجتمع وبإرادتها هي ودون تدخل فيها.

وفي هذا الجانب أتجرد كثيرًا من تفاؤلي لأن الدولة من ناحية أولى قوية ولن تترك هذا الأمر، ولأن الأحزاب من ناحية ثانية ضعيفة فعلا وغير قادرة على المماحكة والتحرش في هذه المسألة بالإضافة إلى أنها لم تدرك بعد أهمية هذا الأمر وانشغالها الأساسي هو بالسياسات العامة وبمؤسسات الحكم المركزية.

وهذا الوضع له أمثلة كثيرة كوجود قانون واحد يحكم أوضاع العاملين جميعًا ولا يعطي فرصة حتى لما يُعرف بالعقود الجماعية، ولا للنقابات كي تتفق على تنظيم معين لأوضاع العاملين في شركة، صحيح هي موجودة في القانون ولكن كخانة ولا تطبق إلا بشكل مركزي وبنماذج موضوعة سلفًا، وتكاد المركزية أن تكون تغلغلت في الفكر القانوني بحيث إنه يبحث دائمًا عن السلطة الوصائية التي إذا استطاعت تهيمن على كل الجبهات، وكل تشكيل أهلي نجد فيه هذه السلطة الوصائية والتي تسمى بالجهة الإدارية المختصة سواء في الجمعيات أو النقابات أو غيرها.

وأنا لا أظن أن هذا الأمر سيحل في العشرين سنة القادمة، ولكنني

أرجو أن ننتبه إليه لكي يمكن أن توضع بعض البذور وبعض الإمكانيات التي تساعدنا في إيجاد حل له في الفترة المقبلة خصوصًا أننا لا نبحث في الوضع الأكثر ملاءمة منعزلين عن الأوضاع والمخاطر التي تحيط بنا، ودائمًا الدولة لديها حق ووظيفة حماية الأمن القومي في ظروف وجود تهديدات دائمة فإلى أي حد ستتمكن من أداء هذه الوظيفة مع استقلال الوحدات المدارة ذاتيا داخل المجتمع بمستوياته المختلفة، والحقيقة أن هذه الصيغة لم تدخل بعد في تركيبها... ربما يكون حدث في مجال علاقة الدولة بالقطاع الخاص أن كلا الطرفين يبحث عن صيغة لضبط العلاقة بين السياسات المركزية وبين الحرية الاقتصادية المتاحة لرؤوس الأموال وللشركات الخاصة، ولا تزال هناك ضغوط متبادلة من الطرفين في محاولة لبلورة هذه الصيغة، أما المجال الذي أتحدث فيه فلم يبدأ به نبض الحياة بعد، وهذه هي المشكلة، وفي ظني أن مستقبل الديمقراطية في مجتمعنا يتوقف على هذا الأمر.

أسس بناء الجماعة السياسية

النقطة الثالثة هي أسس بناء الجماعة السياسية ودعم قوى التماسك فيها، والأصل في ظني أن يقوم توافق جماعي عام على عدد من العناصر والضوابط والمرجعيات التي تشكل القاسم الأعظم للتكوينات الثقافية والفكرية في المجتمع، وللقوى الاجتماعية المختلفة سواء قامت هذه القوى على أساس المصلحة الاقتصادية أو المذاهب الدينية أو المناطق الإقليمية أو التركيبات العشائرية عندما تكون موجودة، صيغة التوافق هذه التي تجعل الشعب متماسكًا ويشكل جماعة سياسية واحدة لابد وأن تعبر عن القاسم المشترك الأعظم للقوى الموجودة، ومثلا المسلمون والمسيحيون لابد وأن يجدوا صيغة لتحقيق الذات كلٌ مع الآخر، وكذلك

بالنسبة للعمال والرأسماليين لابد وأن توجد هذه الصيغة التوافقية، ولابد أن نجعل منها الفكر السائد الذي يشكل التيار الرئيسي في المجتمع بحيث تقل الخلافات والمشاحنات الداخلية طالمًا كانت محكومة بالإطار العام للجماعة الواحدة التي تتضمن داخلها تعددًا مذهبيًا واقتصاديًا وإقليميًا.

هذه المسألة في الحقيقة ما جرى فيها على مدى العشرين سنة الماضية لا أقول كان خاطئا فقط، وإنما أقول إنه أدى إلى مزيد من التشرذم والتفتت والتفسخ للجماعة السياسية في بلدنا وعلى نحو لم يكن قائمًا قبلها بهذا الشكل، وعلينا أن ندرك هذه المسألة لأنها من المسائل الخطيرة جدًا.

الملاحظة الثانية في هذا الإطار هي أن المصلحة العليا للجماعة تبقى في يد الدولة، أي المصلحة المتعلقة بأمن الجماعة فوظيفة الدولة وبقاؤها وأداؤها لوظائفها المختلفة يستدعي منها أن تحقق هذا الأمر، أي تحقق قدرًا من التوازن بين الجهات المختلفة والذي يُمَكِّن من تعايش الجماعات المختلفة في البلد بشكل جيد، وأظن أنه ما من أحد منا إذا أراد أن يحقق وجوده الطائفي أو الديني أو الاقتصادي أو السياسي بنسبة 100 ٪ يكون قد أذهب حقوق الآخرين.

إذن أنا أقصد القاسم المشترك الأعظم الذي يمَكِّن كل واحد منا أن يحقق ذاته بنسبة 70 ٪ أو 80 ٪ والباقي يتركه لغيره، ولابد أن نكون جميعا في إطار واحد وأنه لا أحد سيحقق ذاته كاملة على أي صعيد أو مستوى، وبالتالي عليه أن يكون على بصيرة من وجود الآخر معه وبجواره يتساوى معه في الحق.

والدولة في النهاية تقوم بعملية التنسيق وبإصدار القرار النهائي، وأرى أن الدولة فعلت شيئين تستحق عليهما التقدير في إطار تحقيق هذا التوازن، وأول شيء: هو ما يتعلق بالخصخصة حيث إن مقارنة ما حدث في الاتحاد

السوفيتي وأوروبا الشرقية بما حدث في مصر أتصور أن تجربتنا كانت أكثر إحساسًا تجاه الشعب من التجارب الأخرى، وعلى مدى عشرين عاما لم تتم الخصخصة إلا بدرجات قليلة وبطيئة وصبورة ومع محاذير أن لا عامل يطرد، وبعمل وسائل للإغراء تؤدي إلى جذب العمالة الزائدة، كل هذه الأعباء الدولة تقوم بها على مدى 15 عاما وبرغم حدوث ارتفاع حقيقي في الأسعار فإن ذلك لم يؤدِ إلى حدوث أي قدر من الاضطراب السياسي أو الاجتماعي.

أما الشيء الثاني في موضوع إدراك الدولة للتوازنات الاجتماعية: فهو الخاص بالعلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية، حيث صدر قانون بإخراج المستأجرين من خلال إدراك أن عقود الإيجار الآن تختلف عنها سنة 1950، وأن حجم هذا النوع من المستأجرين قلَّ عن الماضي... كل ذلك مع وجود فترة خمس سنوات مع إغراء من خلال رفع أسعار القطن والمحصولات الزراعية على نحو يعوض المستأجر إلى حد ما في العملية الجديدة المقبلة... وقد أدى ارتفاع سعر القطن من 200 إلى 500 جنيه للقنطار إلى تحمل شركات النسيج الموجودة أعباءًا إضافية، ولكن أمكن تحمل هذه الأعباء للمحافظة على قدر من الاستقرار المطلوب في العلاقة بين المالك والمستأجر في الأرض الزراعية وبحيث دخلت البنوك بعد ذلك لإقراض المستأجرين إذا رغبوا في شراء الأرض.

باختصار كانت العملية منظمة ومدروسة بحيث إن تطبيق القانون خلال العام الماضي لم يؤد إلى حدوث إشكالات إلا في عدد محدود لا يتناسب مع ما كان متوقعا لقانون مثل ذلك يطبق على علاقة تمتد من الإسكندرية إلى أسوان.

هنا أشعر بوجود فكر وحساسية في التعامل وذكاء في إدراك الموازين

الواقعية، وهذا الذكاء نحن نفتقده في النشاط الخاص للأجهزة الثقافية والتعليمية التي تقوم على ما يخالف التوافق العام لهذا المجتمع.

وفي هذا الإطار أقول إن الدولة عندنا لها إمكانيات إعلامية كاسحة أساسا، وهي تحتكر أو تكاد تحتكر التعليم ولها دور في التأليف وصناعة الفكر... لكن هذه القوة التي تملكها الدولة لا تدركها الأجهزة المسئولة في إطار إقامة الصيغة التوافقية، وإنما في النهاية تعاملت بخصومة مع بعض الحالات، وهنا أنا أقارن ذلك بالحساسية الاقتصادية وأقول: إن الدولة كانت ناجحة في الجانب الاقتصادي، ولكنها في هذا الجانب لم تكن ناجحة أبدا وهي نقطة تحتاج إلى إدراك.

بذلك يخيل إليَّ أنني غطيت النقاط التي أردت الحديث فيها وأرجو أن أكون وفقت في ذلك.

حول شخصنة الدولة...
متون على هامش الاستبداد[1]

من معالم الاستبداد أن تنتقل الدولة من كونها تعبيرا عن جماعة وأداة للحكم بين الناس إلى التمركز حول شخص الحاكم، والتعبير عن مصالح نخبة ضيقة من بطانته، دونما اعتبار للناس ومصالح المواطنين، فلا يبقى ثمة وجود لقوى سياسية اجتماعية تتجاوز إرادة الدولة وهيمنتها.

ونعني بشخصنة الدولة أن النظام السياسي والاقتصادي والبيروقراطي بمؤسساته يتحول من نظام قانوني يناط به الفصل بين الناس بالعدل وإدارة دولاب الحكم، إلى الاندماج في المؤسسات القائمة على التنفيذ المحض لإرادة الحاكم المستبد، وخاضعة للإرادة الشخصية المتوحدة المتسيدة على قمة هرم الدولة، وتسود في هذا النظام التفسيرات والاجتهادات التي تدعم الوضع القائم، وتفرغ الدلالات القانونية المرتبطة بعمومية القاعدة القانونية وتجريدها، فتفرغ القانون من هذا المحتوى الموضوعي ليصير ذا مؤدى شخصي ومشخصن لصالح أفراد وأناس بعينهم ذوي علاقات شخصية برأس الدولة ومن يحيطون به.

وعندما ينظر الباحث في خريطة الأنشطة الأهلية أو المؤسسات الشعبية والتكوينات المدنية، ومدى إمكان قيامها قيامًا ذاتيًا وشعبيًا وأهليًا حقيقيًا، تأسيسًا وتمويلا وإدارة ومبادرة بدون هيمنة عليها

(1) نشر في: مجموعة مؤلفين، مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين، معتز الخطيب (تقديم وتحرير)، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010.

من الدولة، ويدرس مدى وإمكانات حركتها حركة ذاتية فعالة حرة ومؤثرة في المجتمع بدون قمع لها من جانب الدولة، عندما نتحدث في أمور كهذه يتعين ألا نستفتي المبادئ القانونية المجردة، ولا أن نكتفي بالنظر في القوانين الحاضرة في نصوصها العامة، إنما يتعين علينا أن ننظر إلى المفاد والمؤدى الواقعي الذي صارت عليه مؤسسات الدولة في تطبيق هذه المبادئ والنظم والقوانين، ونستدعي سوابق العمل الفعلي القائم وما آل إليه تطبيق وتوظيف القانون، وفق توازنات القوة السياسية والهيمنة الشخصية على مقدرات الأمة، وبهذه النظرة ننتهي إلى أنه ليس مسموحًا بوجود مشروع خارج إرادة الدولة المشخصنة، ولا تقبل حركة ذاتية لأي من التكوينات الأهلية، أو تعطى أية مشروعية إذا كانت بعيدة عن هذا الفلك المركزي، أو معارضة لمشيئة الدولة المشخصنة، وينتج عن ذلك ببساطة أن أي جهد يبذل لإيجاد تكوين أهلي ذي إرادة ذاتية فاعلة، وأن أي تحريك ذاتي شعبي سيقف بأصحابه في دائرة العمل غير المشروع من جهة نظر الدولة المشخصنة، وأن أي سعي في هذا الشأن يكون سعيًا في مجال العصيان، أي هو سعي يُرى متجاوزًا للضوابط والحدود التي تجمدت عندها إرادة الدولة المشخصنة.

وذلك سواء كان هذا السعي يجري في إطار الأعمال الأهلية، أم أنه يجري في إطار الدولة ذاتها، ومن داخل مؤسساتها وبواسطة عمالها والقائمين على هيئاتها في غير مستويات القمة العليا، وهنا يقف المجتمع شاء أم أبى على مشارف «العصيان» أو على أهبته، ولكن يتعين أن يتم فهم الأمور على وجهها الصحيح؛ ليكون للكلمات دلالاتها الصحيحة، ويتعين أن نعرف من هو في الحقيقة من يقف في مجال العصيان: هل هم

من تحولت الدولة على أيديهم إلى أن تكون شأنًا خاصًا لهم ولذويهم؟ أم من يريدون ويسعون إلى أن يردُّوا الدولة إلى صائب معناها وإلى وظائفها الحقيقية بأن تعود الدولة ممثلة للجماعة الوطنية، ترعى الشأن العام للمواطن والشعب؟!. وتحرير مفهوم العصيان وتدقيقه بالقياس لمفهوم الشرعية يعني أن لفظ العصيان يدل على أنه لم تعد ثمة شرعية واحدة تجمع بين الوجود الأهلي بتكويناته وبإرادته الذاتية وبفاعليته الحركية، وبين الإطار الذي تتواجد فيه وتعمل الدولة المتشخصنة في أفراد جَدٍّ معدودين يقفون على قمة الدولة، وعما قليل- إن شاء الله- سيظهر أنّ لم يعد ثمة نطاق شرعي واحد يجمع بين تلك القمة العليا الممسكة بزمام الدولة وبين الدولة ذاتها بهيئاتها وتشكيلاتها وعمالها واسعي الانتشار في أجهزتها العسكرية والمدنية والمتنوعة، وإن من يتابع تحولات الشخصنة وتداعياتها يدرك أن ثمة انفصامًا يتم بين قمم بالدولة وبين حجمها الكلي، هنا لا يغدو تعديل الدستور ولا أي من أحكامه هو ما عليه المعول في خروج أمة أو دولة من هذه المحنة التي تسد عليها آفاق الوجود الصحي الحميد، وإنما ما عليه المعول- مع تعديل الدستور وقبله وبعده- هو السعي الحثيث لإيجاد القوى السياسية الاجتماعية التي تستطيع أن توجد وتتحرك وجودا وحركة ذاتيتين، وألَّا ضمانة تتأتى من تعديل الدستور غير هذا الأمر. بيد أن هذا الإيجاد والتحرك المستقلين لن يتأتيا إلا بالمجهودات العملية التي ستعتبرها الدولة المشخصنة لا محالة من أعمال العصيان، وحين يغدو المطلوب هو إخراج الدولة عن تشخصنها، فكيف نتوقع ألا تعتبر هي ذلك من أعمال العصيان عليها؟!

ويتعين في هذا السياق التعريف بماهية الدولة المشخصنة، لا

يكفي أن توصف بأنها دولة الحكم المطلق، فالحكم المطلق كثير، وهي ليست مجرد دولة الاستبداد، فالاستبداد كثير أيضا، فهي ليست هذه ولا تلك فحسب؛ لأن الحكم المطلق والحكم المستبد قد يكون حكم جماعة مهما كانت جماعة ضيقة مثل حكم أسرة ترث السلطة، أو حكم طبقة كالطبقة الرأسمالية العليا، أو حكم طائفة كأي طائفة- دينية أم عرقية- تسيطر على حكم بلد ما. ففي ظل كل هذه الأنواع من الحكومات المطلقة أو المستبدة يشعر الحاكم بأنه ينتمي إلى تكوين اجتماعي محدد ذي وجود مستقل عن الدولة؛ لأن الدولة لم تنشئه، ولأنه سابق الوجود على السيطرة عليها، وذو إرادة تتشكل خارج إطار الدولة، أو يشارك هذا الخارج في تشكلها، فثمة انتماء ما يقوم من خارج أجهزة الحكم ويرد إليها وتتأثر هي به، وثمة مقومات يعتبر بها رأس الدولة ذا علاقة تحكمه من خارج منصبه، أو بالأقل تؤثر فيه وتنعكس مراعاتها أو توجهات مصلحتها في قراراته.

أما الدولة المتشخصنة، فإن القائم عليها لا تربطه عائلة قبلية ولا نقابة أو جماعة دينية ولا حزب سياسي أو طبقة اجتماعية، وهو يسيطر بذاته على مفاتيح السلطة، وتصير آلة الحكم وأجهزته كلها تحت إمرته، ولا يقيده إلا الإمكانات المادية للدولة وأجهزتها في الحركة والنفوذ، وهو يتغلب على ضغط عمال الدولة عليه بأن يشخصن الفئة المحيطة به من العاملين معه بإبقائهم في وظائفهم أطول مدة ممكنة، بحيث تحل العلاقات الشخصية محل علاقات العمل الموضوعية، والمهم أنه لا يقوم من خارج إطار أجهزة الحكم ما يكون ذا تأثير عليه، ولا تقوم آلية ما للتبادل والتأثير معه إذا بقيت خارج إطار السلطة والوظائف الرسمية. والدولة هنا في آليات حركتها وتفاعلها تكون منغلقة من دون أية تفاعلات لعلاقة بينها وبين أية

قبيلة أو طبقة أو دين أو طائفة؛ ومن ثم يحق أن يوصف هذا النظام بأنه ليس له مثيل في نظم التاريخ الحديث، إلا ما ندر.

النظام المتشخصن نظام منغلق، لا ينفتح على خارج ذاته، ولا تقوم آلية ما لإجراء أي تعديل فيه أو تجديد أو تغيير، وأي تعديل أو تنويع فيه إنما يرد بطريقة «الاستنساخ السياسي»، ونحن نعلم أن الاستنساخ البشري قد يكون بتخليق خلايا من جسم حي لتكوين جسم حي آخر يخلف المستنسخ السابق ولا يحمل فقط خصائصه وإنما هو أيضا يحمل عمره ومدى القدم الذي كان عليه الأصل حالة الاستنساخ، أي إن هذا المنشأ الجديد لا يكون صبيا ولا شابا، وإنما يولد في عمر من أخذت منه الخلية، ومن ثم فلا تقوم في النظام المتشخصن أية قدرة ولا إمكانية على التجديد الذاتي، إنما يشكل فقط، حالة من حالات الاستبقاء، بأي ثمن وبأي مقابل، وإن واحدا من أسباب الشخصنة هو طول مكث الشخص في قمة العمل العام بذات سلطاته وصلاحياته وبغير تحدٍ يلقاه.

ومن الملاحظ أنه كلما ضاقت دائرة الأفراد الممسكين بزمام الدولة زاد التضييق على خصومهم السياسيين، وزاد ميلهم لاستخدام العنف مع الخصوم، وأن شخصنة الدولة هي آخر درجات ضيق نطاق المسيطرين على الدولة، ذلك أن الشخصنة تكون القيادة فيها قد آلت إلى أفراد معدودين، لم يعد الأمر في يد شريحة طبقية أو طائفية أو قبلية أو غير ذلك، إنما صارت إلى أفراد، وهنا تضيق المصلحة المحمية من الدولة؛ لأنها تكون اقتصرت على مصالح أفراد، كما يضيق التأييد الاجتماعي المستمد من الجماعات، سواء خارج الدولة أو من بين العاملين بالدولة ومن داخلها، كما تضيق الحجج والمحاذير التي

تساق لتبرير السياسات والأوضاع، فيزيد عدم الاحتمال، ويزيد الميل إلى إسباغ نوع من القداسة على الفرد الذي يعتبر رأس الدولة المشخصنة، ويزيد احتمال استخدام آلة الدولة الأمنية لقمع أي حركة مخالفة في مهدها، واستخدام عنف الدولة هنا هو الحل الجاهز دائمًا والسريع لمواجهة أي تحرك أو أي تجمع ولو في مهده؛ لإجهاض ما يتكون ولردع ما هو في طريق التكوين.

وهذا ما يواجه به أي فعل حركي فورًا، وهو ما ينتظره أي فعل حركي، وهو ما يتعين أن يكون في الحساب دائمًا، ويعني هذا أنه يتعين أن يكون في الحساب أيضًا لا توقع عنف الدولة فقط، ولكن الإعداد للقدرة على مواجهة هذا العنف باستراتيجية تتبني عدم العنف، أي بالتلقي والتقبل لعنف الدولة دون أي رد عنيف، ذلك أن العنف الذي يمارس هنا إنما تمارسه الدولة وأجهزتها قيامًا بواجبها ووظيفتها الأساسية وهي حفظ الأمن ومنع الاضطرابات، وهي أجهزة ليست سياسية ولا تصدر عن تقويم سياسي تقوم به أو يقوم به قادتها، وإنما تصدر عن إرادة سياسية وقرار سياسي تملكه أجهزة التقرير في قمة الدولة المشخصنة، وليس ثمة خصومة تقوم مع أجهزة الدولة، ولا مع العاملين فيها، والأمر يقتضي من أصحاب الحركة الشعبية قدرا كبيرا من ضبط النفس ومن التحمل، ومن الاستعداد لتقبل العنف دون رد عليه إلا بالتصميم على الحركة وعلى استبقائها مستمرة، وعلى استبقائها غير عنيفة، وأن يكون تحمل عنف الدولة دون رد عليه مع الاستمرار في الحركة السلمية غير العنيفة_ أن يكون ذلك هو التكلفة والنفقة التي تؤدى لله وللوطن من أجل الخروج من الطريق المسدود الذي يظهر أنه لا خروج منه إلا بتلك الحركة.

إن من صفات الدولة وعمالها وأجهزتها، أنها تمارس أعمالها بوصفين متباينين: فهي تميل إلى العمل بوصفها حكمًا وراعيًا للصالح العام أو لصالح من يكون له حاجة؛ لأن ذلك من وظائفها الرئيسية، إدارة المرافق والخدمات وكفالتها لمستحقيها، ولابد لأي إنسان أو أي جهاز أن يقوم بقدر ما من وظائفه الرئيسية التي وجد من أجلها لكي تبقى له القدرة على الاستمرار والمبرر المعنوي والمادي لوجوده وقيمته الاجتماعية. ومن جهة أخرى فإن هذه الدولة ذاتها وعمالها وأجهزتها يمارسون التمييز الحاد ضد من يقف في طريقهم أو يبدي لهم الخصام. ونحن نلحظ أنه حتى في الأعمال الرتيبة للنشاط العادي لأجهزة الدولة المختلفة، يختلف أسلوب تناول أي مطلب لأي مواطن، ويتوقف الاختلاف حول ما إذا كان صاحب الطلب استدعى حاكمية الجهاز المعني أم استدعى خصومته. واحتمالات الاستجابة له في الحالة الأولى تكون قائمة، أما في الحالة الثانية حال استدعاء الخصومة فلا احتمال قط للنظر المنصف حتى لو كان الطالب غير مشكوك في حقه، وبصرف النظر عن الصواب والخطأ، فهكذا تعمل آلة الدولة المشخصنة المستبدة.

ولـ«غاندي» تعبير دقيق وجميل يصف به هذا الأمر، فهو يقول: إن الحاكم عندما يواجه الحركة الشعبية السلمية بالعنف يكون كمن يضرب الماء بسيفه ليقطعه، فالعنف لا يهزم الحركة السلمية مهما آذى رجالها، وللأديب الأمريكي «يوجين أونيل» مسرحية باسم الإمبراطور جونز، تحكي أن إمبراطورًا أفريقيًا انسحب مواطنوه من البلدة وذهبوا إلى الغابة وبقوا يدقون الطبول على نحو رتيب، أي انصرف عنه شعبه، ولكنه كان انصرافًا منظمًا وجماعيًا، ويستهدف عملا احتجاجيًا مقاومًا، لم يكن

الانصراف عملا سلبيا، كان هو صميم العمل الإيجابي، ولم يكن هروبا بل كان هو عين المواجهة وتصف المسرحية اضطراب الحاكم في مواجهة هذا الفعل المنظم.

فلابد للحاكم من الشرعية، مهما كان ذا سلطات مطلقة، والشرعية بالمعنى المقصود منها هنا هي التقبل العام في حده الأدنى الذي يُمَكن له من أن يطاع، وأن تنفذ أوامره ونواهيه بين الناس فيصالح غالبيتهم إليها، وأن تنفذ هذه الأوامر والنواهي بين عمال الدولة وأجهزتها فيتحركون لإفضائها بين الناس، ويستحيل للحاكم أن يحكم شعبا إلا بتوافر معتبر من التقبل والانصياع له بين الناس، ويستحيل عليه أن تمضي قراراته بين عمال دولته إلا بدرجة منه.

مصر القادمة بين التغريب والتكفير[1]

يتصف الدكتور رفيق حبيب فيما يكتب بشجاعة وبعد عن النمطية، هي خليقة بسنه وبشبابه اللذين لم يوثقا رباطه بعد بالتكوينات الاجتماعية ثقيلة الوزن، ولم يشداه إلى سوابق حياته وروابط ماضيه وأثقال نجاحاته السابقة ومنجزاته، كل هذه عوامل استقرار وثبات لديه منها الأقل، ولكن التخفف من هذه العوامل لا يفسر وحده كل ما لديه من شجاعة وعدم نمطية، فمن يقرؤه يدرك أنه طلعة، وأن لديه من القلق العلمي والهاجس المعرفي ما يشحذ انتباهه ويسوقه إلى البحث والتجريب.

ورفيق حبيب يتعرض لمجموعات من المسائل بالغة الحساسية في وضعها الاجتماعي السياسي، ويطرح لها تحاليل وأحكامًا لا تقل حساسية في وضعها الثقافي والفكري، وهو يسلك في درك تصوراته وحلوله، لا أقول مسلك خلط المناهج المعرفية والتحليلية، ولكني أقول مسلك المزج بين هذه المناهج، والخلط في ظني يفيد التلفيق بغير ملاءمة ولا مراعاة نسق، ولكن المزج يصدر عن الظن بعدم كفاية أي من المناهج منفردًا، ويفيد إعمال التوفيق بينها ليكمل بعضها نقص بعض في تفهم الجوانب المتعددة للظواهر.

من متابعتي للجدال الدائر في الفكر السياسي في هذه السنين، شعرت أن مجتمع «كبار السن» من الكتَّاب والمفكرين في جدالهم الذي يمتد ليصل

(1) تقديم كتاب: د. رفيق حبيب، مصر القادمة بين التغريب والتكفير، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار الشروق، 1996.

إلى حد المصارعة، ويحتد ليبلغ مبلغ التنافي، هذا المجتمع يصعب أن تتبادل تياراته التفهم للآخرين، ويندر أن يعدل أفراده عن أصول اقتناعاتهم وثوابت انتماءاتهم الفكرية، ولكن يبقى وجه النفع في مجادلاتهم مع بعضهم البعض، إن أعمالهم الفكرية تؤول إلى جيل جديد، يطالع هذه الأعمال وهو متخفف من صراعات الشيوخ، ويفكر في مساجلاتهم وهو غير موغل في تفاصيل صراعات الماضي وأضغاث أحداثه السياسية والثقافية، وغير مستقطب في دقائق تحزُّبات هؤلاء. وهذا الجيل الجديد بهذا التحرر من أوزار الماضي، سيكون أكثر قدرة على جمع النافع من كل من تلك التيارات والتوفيق والتنسيق بينها.

من هذه النقطة بالذات بدا لي وجه التفاؤل الذي أفتش عنه في مجادلات العقدين الماضيين، وجدوى أعمال الشيوخ أن تصل إلى من يحسنون المزج والإغناء للمناهج المعرفية والتحليلية، وتأكد لي ذلك من متابعة أعمال الشباب في الندوات والمقالات والكتب، وأنا أشكر رفيق لأنه من هؤلاء الذين يثبتون لي صواب تفاؤلي.

ورفيق له طريقة في الكتابة أخالها تجاوز سنه، ولو لم تسبق معرفتي له قراءة كتاباته لتصورته شيخًا جاوز الكهولة ويدور سنه حول ثلثي العمر. في مثل سنه يغلب على ما يكتبه الكاتب، إما الدراسات التطبيقية التي تكشف وقائع تحققها وتصنفها وتثبتها، ثم تحللها وتضعها في علاقة أسباب ونتائج، والقليل من يحسن استخلاص ملاحظات عامة كلية، أقول إما أن يكتب هكذا، أو أن يعد دراسات نظرية يتوكأ فيها على أقوال الآخرين من أسلاف المفكرين مع عرض أنساقهم الفكرية بعضها ببعض، أو ربطها بغيرها من الظواهر الاجتماعية. وعادة ما لا ترد الكتابة بالتقريرات العامة ومع التقليل من الوقائع والسرد والتفصيل، إلا بعد أن ينتصف العمر

الفكري ببلوغ المرء الثلثين من عمره العام، حيث تكون تكاثرت عليه حصيلة القراءة والتفكير، وحيث يكون قد قل الجهد العضلي اللازم لجمع المواد البحثية من مكان مصادرها المتعددة.

«رفيق» وعدد من أهل جيله، يعالجون موضوعاتهم البحثية بتلك الكتابات «المسنَّة»، ويركزون على التقويمات العامة وعلى بيان مجمل العلاقات بين الظواهر. وأنا لا أعيب هذه الظاهرة ولا أنسبها إلى العجلة؛ لأني أدرك أن الطُّلعة من أهل هذا الجيل الشاب، تابع في السنين الماضية المتصلة بحاضره المعيش مجادلات فكرية هي من أحد ما جرى، وطرح كل تيار على أهل هذا الجيل كل ثمرات جهده وملاحظاته وكل أدوات تناوله للأمور الفكرية ومسائلها وكل أساليب المحاورة والمجادلة، فلا غرو أن نجد الطُّلعة من هؤلاء سريع النضج بفعل هذا الحجم الهائل من المخصبات، والمهم أن تكون الكتابة التقريرية هذه مسنودة في تكوينها الأساسي إلى حصيلة دراسات تطبيقية ورؤية موسعة لدقائق الواقع، كل ما أخشاه أن تفشو هذه الطريقة في الكتابة لدى من لا يتقنها، أو أن تجري المجادلات بشأنها طرحا إزاء طرح مضاد دون أن يكون في الرؤية الواقعية وفي المردود العملي معيار من معايير التحكيم والتقدير، وهذا الأسلوب قد يغري المجادل اللدود بالتحصن بالأطروحات العامة المضادة والإنكار الصوري لوجهات النظر المعاكسة، مما يثير قدرًا من اللا أدرية لدى جمهور المتلقين.

***

لا أستطرد في هذه التداعيات العامة، وأنتقل إلى موضوع الكتاب وتقريراته، وهو يبدأ ويمضي في غالبه بملاحظات واضحة التعميم وبالغة الإثارة للتفكير، وهذا من أهم وجوه النفع منه فيما أظن، إنه يبعد قارئه عن

تفاصيل الحياة الجارية لينظر في الملامح العامة.

والعبارة التي تتصدر الكتاب في عنوانه «بين التغريب والتكفير»، أراد بها كاتبها فيما فهمت أن يضع القارئ بين الوجهين الضاريين من وجوه «الوافد والموروث»، وإذا كان أراد الحديث عن الوجهين النافعين للظاهرة ذاتها لاستخدام لفظي «بين المعاصرة والأصالة».

وسبب تغليب عنوانه أن هذين الوجهين الضاريين هما ما ظهرا وحكما قدرًا كبيرًا من التفاعلات الحضارية، وخاصة في السنوات العشرين الأخيرة.

والمعاصرة لم تبدِ إيجابياتها المتعلقة بوجوه الاستجابة النافعة لتحديات العصر الراهن الذي تمر به أمتنا، إنما ظهر منها وجه التقليد الأعمى أو الفرض القسرى من الخارج، وكلاهما يفضي إلى طمس الهوية وافتقاد الذات وزعزعة الثقة بالنفس والضلال عن حقيقة «المصالح» الثقافية والاجتماعية التي يخلُق بجماعة عارفة بذاتها أن تنشدها. والتكفير صيغة «للأصالة» تصير به محض رد فعل مفض إلى الرفض والتنكر، ويصل في مقاومته إلى درجة الاستماتة، ويدافع إلى حد عدم جدوى التمييز بين النافع والضار مما يفد من الغرب.

ومن البدهي ألا أحاول أن أعرض كتابا هو بين يدى القارئ، في ذات اللحظة التي يقرأ فيها هذه المقدمة، ولكنني أشير إلى عدد من الملاحظات، أحسبها ما جاش في صدرى وأنا أقرؤه، وأعرضها على القارئ بحكم أسبقيتي عليه في القراءة. وإذا كان الكتاب في أول فصوله أشار إلى مبدأ «الاستقرار» المنشود في إدارة المجتمع المصري المعاصر، وهو بحق استقرار منشود، إلا أنه أراد أن يحرر هذا المفهوم، من جهة أن الاستقرار لا يعني قط الرغبة في الجمود، إنما هو حركة تتصف بالثبات والتصميم

والتوازن، وهي حركة ذات هدف، فليس الاستقرار بذاته مما يصلح هدفًا كليًا وغاية أخيرة.

ويشير إلى العلاقة بين الشأنين الديني والدنيوي، وما يتميز به الشرق عن الغرب في هذا الأمر من أيام الفراعين، ووجه الأهمية لما طرحه الكتَاب في هذا الشأن أنه يصور قيام هذه العلاقة في إطار وجود طبيعي ممتد من أيام الفراعنة ومستمر في المسيحية وواصل إلى الإسلام.

وقد تكون إشارة عارضة تلك التي ذكر الفصل الثالث عنها، أنه في فترة الانحدار اتجه الدين إلى التشدد واتجه العقل إلى النقل، وهذا في مجمله صحيح، لولا أن فيه استخداما لمفاهيم جاهزة وسائدة في الأحكام على تاريخنا في عصره الوسيط، وهي مفاهيم تحتاج في فهمها إلى إعادة طرح، من حيث التوظيف الاجتماعي والتاريخي لها، والتشدد ليس نقيصة في ذاته، والتخفف ليس صوابًا في ذاته، والتشدد في ظروف معينة قد يدل على التماسك ومقاومة التحلل، والتخفف قد يدل على التفلت والوهن والاستسلام، والعبرة هنا بأوضاع التاريخ وما كان يليق بالتحديات المطروحة من استجابات.

والأمر أمر توظيف في مجال اجتماعي معين. وبالنسبة للعقل والنقل فهما أيضا يحتاجان لإعادة نظر فهما دائما متداخلان، فلا يقوم أحدهما بغير الآخر، والمرحلة التي يعنيها الكاتب هنا لم تكن نقلا غالبا من الناحية الفكرية، وإنما ظهرت منها أعمال فكرية يصعب تجاهلها، وقد نكون اليوم أقرب للنقل من جهة التغريب والنقل عن الغرب بغير دراية كافية بالاختلافات.

***

أهم ما يشغلني مما أثاره «رفيق» في هذا الكتاب، هو ما يتعلق بوحدات الانتماء التي تدور في المجتمع ويدور بها المجتمع، ووجوه الفرق بين نظرنا وممارساتنا الاجتماعية في بلادنا وبين النظر الغربي وممارساته. وقد شغلني هذا الأمر في السنوات الأخيرة، وانعكست اهتماماتي به في عدد من الكتابات، وذلك لأهمية ترد من ناحيتين: الأولى أن هذه الوحدات يقوم فيها ما يشكل لها نوعًا من التكوين المؤسسي، ومن الناحية الاجتماعية فإن صلة الفكرة في الذهن بالتأثير الاجتماعي لها ترد من خلال وحدات الانتماء التي تضم الجماعات وتتشكل بها هذه الجماعات ومن خلال المؤسسات التي تتكون معبرة عن طريقة إدارة هذه الوحدات الاجتماعية، من خلال هذين تتصل الفكرة بالحركة. والناحية الثانية أننا علينا أن نعرف آليات النشاط الاجتماعي في بلادنا عبر القرون الماضية والفكر السياسي الذي يقصر نظره على الحاكم والجموع هو فكرٌ قاصر وعاجز عن أن يفسر حركة المجتمع في تتابعها وتفاعلها واستمرارها للعشرات والمئات من السنين، والفكر السياسي الغربي لا أراه أفهمنا كثيرا طريقة إدارة مجتمعاتنا في القرون السابقة؛ لذلك وجب الاهتمام بهذا الأمر اهتماما أصيلا.

والحاصل أن الغرب نظر إلى تصنيفاته الاجتماعية بحسبانها تصنيفات غير متداخلة، إنما يقف كل منها إزاء الآخر، سواء في ذلك النظرة الليبرالية الغربية التي كانت تقسم المجتمع التقليدي إلى تقسيمات رأسية: الأرستقراطية، ورجال الدين، والعامة، أو النظرة الاشتراكية الغربية التي تقسم المجتمع المعاصر تقسيمات أفقية: من الإقطاع والرأسمالية والعمال...إلخ. سواء هذا أو هذا فإن كل تقسيم يجعل كل قسم منفصلا عن الأقسام الأخرى، بحيث إن التداخل الواقعي بين قسم وآخر إنما ينظر إليه بحسبانه اختلاطا غير طبيعي وهو يرجع إلى فجاجة أو شذوذ.

أما النظر الشرقي والإسلامي فهو ينظر إلى الجماعات التي تشكل وحدات الانتماء باعتبارها دوائر متداخلة؛ لأنها لا تتكون بمعيار واحد ما يدخل به في دائرة يستبعد بالتعريف ذاته من الدائرة الأخرى، وإنما يقسم المجتمع وفقًا لمعايير شتى لا تتناهى معاييرها، حسب الإقليم (من القرية إلى القطر... إلخ) وحسب نوع الثقافة (دينية أو صنائع...إلخ) وحسب الدين (مسلم أو مسيحي... إلخ) وحسب المذهب (سني أو شيعي أو مذاهب السنة) وحسب الطريقة الصوفية بعد أن شاعت الطرق (رفاعية أو شاذلية...إلخ) وحسب المهنة (رجال جيش ورجال علم... إلخ) وحسب الحرف (خزاف أو نجار...إلخ)... وهكذا، وتتدرج هذه التصنيفات لا حسب نوع المعيار فقط، ولكن حسب عموم المعيار وخصوصه فتتدرج التقسيمات من الوحدات الأصغر للوحدات الأكبر، ثم هي تصنيفات تجري بمعايير تذوي وأخرى تجدُّ وتحدُث، كما تتعدل أهميتها النسبية بين بعضها وبعض، كل ذلك شأنه شأن الواقع الاجتماعي في حركته وتغيراته.

وكل هذه الدوائر من الانتماء تتداخل مع بعضها البعض، بمعنى أن الفرد الواحد ينتمي إلى العديد منها في اللحظة ذاتها، حسب إقليمه ودينه ومذهبه ومهنته...إلخ، وهذا يؤدي إلى أن حركة المجتمع تكون حركة متلاحمة، والخلافات التي تفرق بين دوائر الانتماء تجد مقاومة لقوى الطرد هذه من قوى التداخل والترابط، والحركة هنا حركة تدافع وليست حركة استقطاب ومواجهة بين فريقين، وفي هذا الإطار من التصور قرأت ما كتبه «رفيق» في الفصلين الرابع والثامن، وكان في رؤيته قدر عال من الخصوبة، ولاحظ بحق تحول الجماعات في مجتمعنا إلى طبقات، بحسبان ذلك ظاهرة سلبية بالنسبة للحضارة التراثية وللنسق الاجتماعي، وباعتبارها ظاهرة مسببة للتفكك والتدهور، وقد التقط رفيق بحق أيضًا

الوظيفة التي تقوم بها الحركات الإسلامية في إعادة تشكيل الجماعات (أي وحدات الانتماء) ضد حركة التكوين الطبقي بالمعنى الغربي.

ولي هنا ملاحظة أستعير مدخلها من مالك بن بنى، المفكر الجزائري، عندما تكلم عن الفكرة المجردة والفكرة المشخَّصة، وذكر ما معناه أن الفكرة المجردة تشيع وتنتشر بين الناس فتقوم بينهم دون حاجة إلى مؤسسة أو جهاز يصنعها ويتوقف وجودها على وجوده وضخه لها. وأذكر هنا أن وحدات الانتماء المتداخلة، أصلية كانت أو فرعية تعتمد في تلقائيات وجودها على ذلك النوع من الأفكار المجردة التي يتبناها الناس دون حاجة لقيام جهاز توليد لها؛ لأن انتماء الفرد إلى جماعة يعني خلوصه من ذاتيته وانجذابه بدرجة ما إلى ذاتية جماعة يجدها معبرة عنه ثقافة ومصلحة، وأنه في إطار هذا الشعور تقوم الصلات والروابط وتتركب النماذج التنظيمية التي ترتب العلاقات بين أفراد هذه الجماعة، وذا يحتاج إلى فكر ينبعث من الجماعة ذاتها يصل إيمانها به إلى درجة اليقين والشعور بانبعاثه من داخلها وأنه معبر عنها وأنه من طبائع الأشياء، وهذه في تقديري هي ما عبر عنه مالك بن نبي بالأفكار المجردة التي يتبناها الناس ويتحاكمون إليها دون حاجة إلى قرارات تصدر بها من خارجهم أو من أعلاهم، وهم بهذه الأفكار ينتظمون بتلقائيات تقبلهم لهذه الأوضاع، ويتبادلون الإشراف على أنفسهم بأنفسهم ومن حولهم، كما ينتظم الناس في صفوف المصلين صلاة الجمعة دون حاجة لمشرف عليهم. هذا في ظني هو السبيل والشرط الجوهري لقيام وحدات الانتماء ولقيام الهيئات والمؤسسات التي تبلور وجودها وترعى مصالحها وتحرك أفرادها، فتصير وحدات اجتماعية ذات قدرة على التسيير الذاتي. وفي يقيني أن الدين هو أقوى الأفكار المجردة في حياتنا الاجتماعية، وأن الأحكام المنبعثة من الدين هي أقدر ما يمكن به

قيام وحدات الانتماء وهيئاتها التي تقوم على تسييرها الذاتي.

كنت أود أن يصرف «رفيق» بعض جهده في هذا الكتاب، للإشارة لا إلى ارتباط الديني بالدنيوي فقط، ولكن للإشارة إلى علاقة هذا الارتباط بالتكوين الجمعي للجماعات والتشكيل المؤسسي لهذه الجماعات. فإنه إذا كانت الأفكار المجردة هي خير ما يعين على إيجاد وحدات الانتماء وتكوين هيئاتها، فإن هذا الوجود من أفعل ما ينفع في حماية الأفكار المجردة وإبقاء فاعليتها في المجتمع لكي تكون أفكارًا معيشة، وهذا ما يمكن به بناء هيئات الإدارة الذاتية للوحدات الاجتماعية ذات التداخل والتفاعل، وهذا كله ما يمكن به موازنة تسلط جهاز الإدارة المركزي وما يميل إلى إيجاده من تكوين بيروقراطي طفيلي معقد لحركة المجتمع ومعوق لها ومفسد لها في بعض الأحيان، وذلك بما يتصف به من تعالٍ ومفارقة للمجتمع واستبداد ودعم للمفاصلة بين الحاكم والمحكومين، وأتصور أن وحدات الانتماء وهيئاتها هي من أفعل ما يضمن استمرار الأفكار المجردة في المجتمع ويدعم فاعليتها ويقوم بواجب الحراسة لها، وهي ما يترجم الفكر إلى حركة اجتماعية ذات مردود ملموس. وعلى العكس من ذلك نرى تضخم السلطة المركزية يجري على حساب هذه الوحدات دون أن يحل محلها؛ لأنه يفكك تلك الوحدات وينثر الناس أفرادا خارجها.

وإذا كان «رفيق» لاحظ بحق أن تفكك مجتمعنا وظهور علامات التدهور فيه هما أمران قرينان بالتحول من نظام الجماعات إلى نظام الطبقات، فإنني أكمل هذه الملاحظة أن هذا التفكك والتدهور والتحول من الجماعة إلى الطبقة، هذا كله اقترن أيضًا بالتضخم والتورم اللذين لحقا بالسلطة المركزية وإدارتها، إن نمو هذه السلطة كان يكون طبيعًا وحميدًا

إذا كان نموًا تستدعيه نمو الوظائف التنموية التي تتلاءم في أهميتها مع مركزية الدولة مثل نظم الري والمرافق الكبرى، ولكن وقد حدث هذا فعلا على مدى القرنين الأخيرين، ولكن وجه التضخم الخبيث هو ما جرى لأجهزة هذه السلطة المركزية على حساب التكوينات الاجتماعية الأخرى ووحدات الانتماء الفرعية وهيئات إداراتها الذاتية.

إن هذا التضخم الخبيث الذي جرى باقتلاع جذور التكوينات الاجتماعية الخاصة بوحدات الانتماء التقليدية وهيئاتها التنظيمية، قد جرى لا بفعل ما زاد من وظائف الدولة التنموية على ما سبقت الإشارة، وإنما جرى معتمدا على ما تكون في المجتمع من نخب اجتماعية مغتربة سيطرت على أجهزة السلطة المركزية وقامت بعزل وحدات الانتماء وتجريدها من وظائفها الاجتماعية، كما قامت بتصفية هيئات الإدارة الذاتية لهذه الوحدات بدلا من أن تصلحها وتدعم فيها جوانب السلوك الإداري الرشيد، قامت بعزل وتصفية هذا الوجود الاجتماعي وإحلال هيئات إدارة مركزية تابعة للسلطة المركزية بدلًا منها، وضربت بذلك فيما ضربت صلاحية الأفكار المجردة السائدة على احتواء وحدات الانتماء الاجتماعية وهيئاتها، وقادت تلك النخب الجديدة سياسة تغريب اجتماعي وثقافي تعتمد على الفكرة المشخصة التي لا تجد دعما لها إلا من أجهزة السلطة المركزية وما تحتضنه من هيئات جديدة سواء في الإعلام والتعليم أو في غيرهما.

قام كل هذا التحول الجديد مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مدعومًا بتأييد النفوذ الأجنبي الذي زادت سيطرته السياسية والاقتصادية بفعل الاحتلال العسكري ثم امتدت سيطرته إلى الجوانب الثقافية والتنظيمية، ومن هنا فإن التغريب الفكري، أيًا كانت دعاويه،

اتخذ سمتا ونوع نشاط تحمله نخب معزولة وتسيطر به على جهاز السلطة المركزية الذي شاءت أن يحل محل كافة التكوينات الجمعية في المجتمع، وزادت هذه السيطرة وهذا الحلول مع الوقت بقيام هيئات لإدارة المجتمع ذات وجود متعالٍ ومفارق وهو عند الحاجة يقوى وينمو معتمدًا على دعم وتأييد معنوي ومادي يأتيه من الفكر الوافد ومؤسساته السياسية والاقتصادية.

وتأيَّد ذلك بعزل الفكر الديني عن النشاط الدنيوي، وذلك ليفقد وحدات الانتماء الجمعية قدرتها على الوجود والنشاط بعزل الفكر المجرد عنها، فلا ينشأ من بعد إلا كيانات مرتبطة بالفكر المشخص من جهاز السلطة المركزية المكون من النخب المغتربة والثقافة الوافدة.

وبقدر ما نعترف بأن التكوين الديمقراطي لإدارة المجتمع، لا يعتمد فقط على تعدد الأحزاب وعلى الانتخابات التي تجري للمجلس النيابي، وإنما يعتمد على فاعلية وحدات الانتماء الجمعية وهيئاتها المختلفة، وما تفضي إليه من تجميع للناس وتنظيم لأوضاعهم وفاعلياتهم وتدريب لهم على الإدارة الذاتية لشئونهم، وتمكن تلك الوحدات مع تداخلها وتواصلها أن تشكل قوىً ضاغطة على السلطة المركزية في إصدار قراراتها وقوى موازية لقوة السلطة المركزية تحد من إطلاقها ومن امتدادتها الاستبدادية وتساعدها على ترشيد نشاطها ومراعاة أوضاع الجماعات المختلفة، بقدر ما نعترف بذلك فإننا نصل إلى أن التغريب فيما أدى إليه من ضرب الأفكار المجردة ومن تصفية الجماعات ووحدات الانتماء الجمعية وهيئاتها ومن التضخم الورمي لأجهزة السلطة المركزية، إن التغريب فيما أدى إليه في مجتمعاتنا، قد أضعف إمكانات التكوين الديمقراطي، أيًا كانت دعاواه القولية والنظرية.

وبقدر ما نلاحظ في أصل نشأة تيارات التغريب الفكري أنها كانت في نهايات القرن الماضي وبدايات القرن الحالي متصلة بالجهات والأوساط السياسية الوافدة، وإن السياسيات الوافدة كانت ترى دائمًا من صالحها حكم مجتمعاتنا عن طريق جهاز سلطة مركزي يجري السعي لأن يكون منفردًا بالسلطة منفردًا باتخاذ القرارات منفردًا بوضع السياسات، لا يزاحمه كيانات اجتماعية وسيطة تنشأ بين أناس بفكر مختلف ويصعب السيطرة عليها وتوجيهها، بقدر ما نعترف بذلك نصل إلى أن التغريب كان مناوئًا للحركة الوطنية. على أن في هذه المسألة شيئًا من التفصيل لا يتسع له المجال، إذ عرفت بلادنا من نهاية الحرب العالمية الأولى ما أمكن تسميته بحركة الوطنية العلمانية التي تطالب بالاستقلالين السياسي والاقتصادي للبلاد، ولكنها ترسم لمستقبل البلاد صورة نهضة اجتماعية هي تقليد لواحد من المجتمعات الأوروبية، على أن هذا التصور وقد تقلد زمام الحركات الوطنية عقودًا وتقلد زمام الدولة عقودًا أخرى، لم يصل إلى أي من النتائج المأمولة لتحقيق الاستقلال السياسي الاقتصادي والمحافظة عليه، إنما صادفت نتائجه الإيجابية عددا من الانتكاسات على طول الطريق، مما أفصح عن أنه لابد لتحقيق هذه النتائج وضمان فاعليتها واستمرارها من إيجاد صيغة ثقافية حضارية مستقلة تبلور الذات الحضارية وتؤكد تميزها بما يضمن قدرتها على حفظ الاستقلالين السياسي والاقتصادي.

***

لا أريد أن أستطرد أكثر من ذلك، وحسبي ما شغلت به هذه الصفحات، ولكني أشير سريعا إلى عدد من النقاط التفصيلية أراني أختلف فيها شيئًا ما عما كتبه «رفيق»: بالنسبة إلى محمد علي والتغريب أتصور أن ما أنشأه من قوة عسكرية مدعومة باقتصاد متين كانت موجهة ضد الأخطار الأوروبية

التي تهددت الدولة في هذه المرحلة، وأن من ضرب تجربة محمد علي هو التحالف الأوروبي الذي لم يتم بهذه الصورة بين بريطانيا وفرنسا وروسيا إلا ضد محمد علي، وإن مؤسسات محمد علي التي استفاد منها النفوذ الأوروبي الوافد بعد ذلك إنما جرت هذه الاستفادة بسبب تصفية مشروع محمد علي بهزيمته لا لأن محمد علي أوجدها على صورة تغريبية.

وبالنسبة للطبقة المتوسطة، قد يفهم القارئ أن رفيق يعتبرها مغتربة وأظن أنه لم يعتبرها كذلك، وأنها كانت ولا تزال بشرائحها المختلفة موزعة بين نخبة مغتربة وآخرين ليسوا كذلك، والبعض تائه تتنازعه ثقافتان وشرعيتان.

وقد يفهم القارئ أيضًا أن رفيق وضعنا بين بديلين هما التغريب والتكفير، وأنا لم أخلص من قراءتي للكتاب إلى هذا الفهم، إنما فهمت أنه يرينا الخطرين اللذين يحيطان بنا لنتدبر أمرنا في الخلاص منهما، وأن هذين الخطرين أولهما التغريب وهو الفعل، وثانيهما التكفير وهو رد الفعل، وأن علينا أن نجتهد لنتخلص من الفعل ورده، ليكسب المجتمع توازنه ووعيه بذاته في إطار من أصالته المعاصرة.

ونحن إذا نظرنا إلى مجتمعنا وأجهزة دولتنا، لا في ضيق أوضاع وقتية وطارئة، ولكن في سعة امتدادهما على مدى مرحلة تاريخية، نلحظ أن المجتمع لديه إمكانات حقيقية لكي يتوازن ويحتوى عناصر نهوضه وتشكيل تياره السياسي الأساسي، وهو أكثر رسوخا من أن يترنح بين التغريب والتكفير، كما أن الدولة منظورٌ إليها في المدى الزمني لمرحلة تاريخية لديها مقومات الاتزان والتعادل، رغم ما سبق ذكره من سياسات النخب المغتربة وهيمنتها من عشرات السنين على اتخاذ القرارات في ميادين شتى؛ لأن هذا التضخم الحاصل- من جهة أخرى- أوجد منها

مهنيين ومواطنين تدربوا بالقدرة على أن يعكسوا داخلها الفكر والمشاعر التي تدور في المجتمع ثقافة ومصالح.

قد تكون المشكلة الرئيسية في هذا المجال هي كيفية تخليص هذا الجهاز من تضخمه ومركزيته الشديدة وشعوره بالوصاية على الأمة وسائر جماعاتها. وعدم اقتناعه بجدوى قيام وحدات الانتماء الجمعية، وهذه مشكلة صعبة أعاننا الله عليها.

وفي النهاية أقدر بصدق لـ «رفيق حبيب» نشاطه العملي المتميز وقلقه البحثي النبيل وشجاعته الفكرية وسعيه الحثيث لإدراك الصياغات التي تلم شمل هذه الأمة وتحفظ خصائصها. له مني الشكر والرجاء.

الفصل الرابع

الشأن القبطي

- الأقباط في السياسة المصرية.
- المسألة القبطية... والشريعة والصحوة الإسلامية.
- الحماية والعقاب الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية «دراسة خاصة عن الأقباط»: التاريخ.. المواطنة...الهموم...المستقبل.

الأقباط في السياسة المصرية[1]

منذ عدة سنوات، كنت أتحدث إلى سياسي بارز من ساسة ما قبل 23 يوليه -1952 وهو قبطي كان من كبار الوفديين مع مصطفى النحاس- كنت أستوضحه بعض الوقائع التي عايشها وشارك فيها، ومنها مدى المساواة بين المسلمين والأقباط في تولي بعض الوظائف العامة. وكنت في حديثي أقتبس المواقف بمعيار مطلق للمساواة. فكان الرجل يهدئ من حماسي عن وجوب الالتزام العملي الصارم بالمبادئ المطلقة، ويتكلم عن الأوضاع التاريخية، والصياغات الفكرية والنفسية للجماعات، ووجوب الرعاية والتفهم الودود لكل هذه المكونات والملاءمة بينها. وكان يلفت نظري إلى أنه إن كان ثمة نقص في مساواة القبط في بعض الوظائف، فثمة زيادة لحسابهم في وظائف أخرى لا تقل أهمية، وثمة أسباب يتعين فحصها ومراعاتها.

وضرب لي مثلا بالشافعية، وهم أصحاب المذهب الغالب بين المسلمين في مصر، وقد اختص الحنفية بوظائف القضاء الشرعي كلها دونهم. ومع ذلك لم نسمع شِكَاة من الشافعية، ولا وصفوا أنفسهم أنهم يعانون اضطهادًا وتفرقة، ولا يكون من الإنصاف وصف مصر بأنها تضطهد الشافعية أو أن الحنفيين يمتازون عليهم. وحسب الشافعية وغيرهم الكثير من وظائف الوعظ والإرشاد والتعليم.

(1) تقديم الطبعة الأولى من كتاب: د.مصطفى الفقى، الأقباط في السياسة المصرية، تقديم المستشار طارق البشري، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1988.

وأدركت من حديث الرجل الكريم، كيف يكون الموقف الفكري والإنساني لمن أسهم في قيادة شعب كامل بجموعه كلها، على كثرة التصنيفات الاجتماعية والفكرية لهذه الجموع، وكيف تكون النظرة الشاملة والمعالجة الودود البناءة لمشاكل أمة بأسرها، وكيف تمكن المداواة دون استئصال، ويمكن العلاج دون البتر، حفاظا على الجسم كله، كاملا وحيًّا ومعافي.

هذا الموقف يظهر في شخصية مكرم عبيد، الذي خصه الدكتور مصطفى الفقي بهذه الدراسة، والقارئ في التاريخ المصري، يلحظ قلة الدراسات المتعلقة بالوحدة الوطنية، حتى أن كتابًا ككتاب «جاك تاجر» ظل منفردًا بالساحة أكثر من عشرين سنة، على ما في هذا الكتاب من عوار. كما يلحظ القارئ للتاريخ قلة الدراسات المتعلقة بسير القادة الزعماء وخاصة رجال السياسة. ومن هنا تظهر الأهمية المزدوجة لدراسة الدكتور الفقي، إذ جاءت تحتل مكانها في هذين المجالين معًا، وهي دراسة علمية وموثقة أعدها عقل مستقيم وقلب شغوف بوطنه، وتناول فيها سيرة زعيم مصري تبوأ مكانًا بارزًا في صدارة الحركة الوطنية المصرية ضد الاستعمار سنوات طويلة في مرحلة مهمة، ومكرم عبيد أسماه المصريون المجاهد الكبير، وكان سياسيًا داعية ومنظمًا ومحاميًا، وكان سكرتيرًا لحزب الوفد ووزيرًا للمالية، وكان يُنتخب عضوًا بمجلس النواب ونقيبًا للمحامين كلما رشح نفسه.

ودراسة الدكتور الفقي، فيها من الرصانة العلمية ما فيها من الاستقامة المنهجية ما فيها من التواضع الجم لباحث يكدح في جمع مادته واختيارها وتركيبها في سياقها التاريخي، ثم لا يشير ولو بالتلميح لما اقتضته هذه السلاسة من كدٍّ وعناء. ويجد القارئ نفسه مع مكرم عبيد في خضم

السياسة المصرية على مدى ثلاثين عاما، فيرى زعيما يتعامل مع الأحداث والجموع بوصفه المصري دون غيره. وتتعامل معه الأحداث ويتصدى له الرجال بهذا الوصف الغلاب دون غيره غالبًا. والقارئ قد ينسى في بعض فصول الكتاب أن مكرم قبطي، أو قد يتذكر ذلك ثم ينتبه إلى أن قبطية مكرم لم تكن عنصرًا مؤثرًا في سلسلة الأفعال السياسية وردودها، المثبتة في هذا الكتاب. هكذا كان مكرم، وهكذا كانت استقامة المؤلف في إثبات وقائع الشخصية المدروسة، دون اعتساف في التفسير ولا في الاستدلال.

وليسمح لي الباحث المحترم، أن أستغل استضافته لي في تقديم هذا الكتاب لأشير إلى بعض النقاط، فمن أخطر ما واجه مكرم في حياته الحزبية، خلافه مع أحمد ماهر والنقراشي في سنة 1937، الذي أسفر عن انتصار النحاس ومكرم وخروج من سموا «بالسعديين» من الوفد. ويبدو لي أن واحدًا من أهم أسباب الخلاف، كان يتعلق بالخط السياسي الذي رأى كلٌّ من الطرفين اتباعه بعد إبرام معاهدة 1936. يلحظ ذلك على وجه الخصوص في أقوال أحمد ماهر وخطبه. إذ بدأ ماهر يروج لموقف سياسي مؤداه أن إبرام المعاهدة من شأنه أن ينهي سبب الخصومة السياسية التي كانت قد قامت بين فريق سعد زغلول وفريق عدلي يكن في سنة 1922، والتي أفضت إلى انشقاق من كونوا حزب الأحرار الدستوريين وقتها. وفي المقابل يظهر من مسلك مصطفى النحاس ومكرم عبيد فيما تلا ذلك من أعوام، أن معاهدة 1936، رغم دفاعهما الكبير عنها، لم يكن لها من التداعيات السياسية لديهما، مثل ما كان لها لدى أحمد ماهر؛ لأن الوفد كان يتوقع من إبرام المعاهدة لا أن يخفض جناحه إزاء خصومه المحليين كالملك والأحرار، ولكن أن يشدد عليهم النكير، إذ تضمن له المعاهدة تهدئة مع الإنجليز لفترة يتفرغ فيها لما يسميه معركته الدستورية التي

يسعى فيها لاستيعاب سلطات الملك لصالح المؤسسة النيابية المنتخبة، كما كان يتوقع خلافا بينه وبين الأحرار حول طريقة تنفيذ المعاهدة وإدارة السياسات في هذه الفترة.

وفضلا عن هذا السبب السياسي الذي انتصر به النحاس ومكرم وعلي ماهر والنقراشي في 1937، في معركتهم الحزبية فلم يستطع ماهر والنقراشي تحقيق هدفهما الأصلي وهو السيطرة على الوفد من دون مكرم والنحاس، فضلا عن ذلك، فقد كان لدى مكرم سبب خاص يتعزز به في حزب الوفد أكثر من ماهر إذ كان الأول يفوق الأخير في قوة روابطه التنظيمية، ووثوق اتصالاته بالحزب رئاسة ورجالا. وكان بيت مكرم أشبه ما يكون واحدا من مقار حزب الوفد يؤمه الأعضاء نهارا وليلا، وذلك على خلاف ماهر، الذي كان رغم ذكائه السياسي غير المعتاد ورغم سابقة ممارسته أعمال الفدائيين، كان قد صار أميل للاهتمام بحياته الخاصة وبمنتديات الصفوة ومجالسهم.

والأخطر فيما واجه مكرم في حياته الحزبية، هو خلافه مع مصطفى النحاس وانفصاله عن الوفد في سنة 1942. وعلى عادة الدكتور الفقي في هذا الكتاب، يحتفل للحدث المهم ويوليه ما يستحقه من رعاية في تقصي الأسباب والإحاطة بالعناصر، ومن ذلك ما هو معروف وصحيح عن دور الملك وأحمد حسنين وغيرهما، ولكن الباحث يضيف إضافتين دلّتا على ذكاء المعايشة لوقائع الموضوع واختيار مادته. إذ كان خروج ماهر والنقراشي من الوفد مما اختل به التوازن العضوي في قيادة الوفد وتحت زعامة النحاس. وقامت الزعامة بتغذية ظهور توازن جديد بين مكرم وأبى علم والطويل. وهذه ملاحظة دقيقة تتعلق بآليات العمل الزعامي والرئاسي وما يدرج عليه عادة من كفالة قدر من التوازن في المستوى الأدنى، وألا

يكون لجهة واحدة أو فرد واحد من شمول النفوذ ما يستوعب الدور الزعامي أو الرئاسي. ثم يشير الباحث إلى دور أمين عثمان في توسيع شقة الخلاف بين النحاس ومكرم. وإذا كانت صلة أمين عثمان بالسفير البريطاني معروفة، فإن هذه الإشارة تثير في أذهاننا مدى الإسهام البريطاني في توسيع شقة الخلاف إضعافا للوفد الذي حالفه البريطانيون أنفسهم في 4 فبراير 1942 ضد الملك.

على أنه رغم غواية الملك لمكرم في هذا الانشقاق، حتى صار صنيع مكرم في السنين القليلة التالية أحد معاول هدم الوفد كله، فالذي يذكر لهذا السياسي الكبير، أنه فيما عدا هذا الصنيع، لم يحد عن جوهر مواقفه الوطنية ولا عن الخط الوطني السياسي الذي كان يلتزمه إبَّان توليه أمانة الوفد. لقد شارك السعديين والأحرار في وزارة 1944، ولكنه ما لبث في 1946 أن خرج من الوزارة ومن الوفد الرسمي الذي كان قد شُكل لمفاوضة الإنجليز، رافضا ما رضى به آخرون من مساومات تتعلق بالجلاء والدفاع المشترك. كما يذكر لمكرم، وهو السياسي المصري القبطي، أنه كان من أكثر قيادات الوفد تفهما للوضع العربي لمصر منذ الثلاثينيات. ومع التسليم طبعًا بالصبغة العلمانية للوفد ولمكرم، فلعل مكرم كان يبذ آخرين في قيادة الوفد مثل أحمد ماهر، في إدراك أهمية المكون الإسلامي في الوطنية المصرية.

نقطة أخرى وأخيرة، إذ يبدو لي من هذه الدراسة أن العلمانية هي الوعاء اللازم لتقرير المساواة بين المسلمين والأقباط في المواطنة، وأن التناسب طردى في هذا المجال. وهي نظرة مستفادة مما جرى عليه جيل الوطنية المصرية لثورة 1919. ولكن ثمة جانبًا آخر أرجو ألا نغفل عنه، وهو أن هذه التجربة قد أفادت ومن شأنها أن تفيد في ضرب نطاق من

العزلة على التيار السياسي الإسلامي، الذي يرى في العلمانية ما يتنافى مع مبادئه وعقيدته.

وهي نظرة تضع هذا التيار في حرج بين الهدف المنشود من تقرير المساواة بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم، وبين إسلاميته السياسية، التي يستمد منها بعضًا من معاني الهوية والانتماء للجماعة وتاريخها، معنى يتغذى بها انتماؤه لمصريته وعروبته.

وإن العلمانية التي توضع كجامع للمسلمين والأقباط تفصم جامعا آخرا بين تيار الوطنية المصرية والعربية، وبين التيار الإسلامي. وبها نكون فصمنا جماعتنا من حيث أردنا توحيدها، وتجربة الثلاثينيات وما بعدها شاهد على ذلك. وأتصور من جهة أخرى أن تحقيق المساواة والمشاركة بين المسلمين والأقباط، يكون أوضح وأجمع عليه من الكافة عندما يرد مدعوما باجتهادات المجتهدين في الفكر الإسلامي وفقهه. لا أن يأتي في ثوب العلمانية المجحود من هذا الفكر وتياره السياسي وعلى حسابه، وأنَّ تنوع مدارس الفقه الإسلامي وغزارة تجاربه وتراثه، لهو أرحب من أن يضيق عن استيعاب هذه المنافع.

أهنئ الصديق الباحث على جهده القيم النافع. ونتوقع منه بإذن الله دوام التوفيق والعمل المثمر الخصب لأمته.

المسألة القبطية... والشريعة والصحوة الإسلامية[1]

هذه الدراسات كتبت في وقتها وتنشر في حينها، وكاتبها الصديق المهندس أبو العلا ماضي يجمع بين الثقافة والحركية، ولذلك فهو مع انشغاله بالعمل الحركي العام لما يراه في صالح الإسلام والوطن، يكتب هذه الدراسات وغيرها ليجمع فيها بين اتخاذ الموقف الفكري والسياسي العام وبين الجهد الثقافي المتميز بالأصالة والذكاء، والمستند إلى خلفية ثقافية تقدم الإشباع العقلي والإحاطة بجوانب الموضوع الذي يعالجه.

ونحن عندما نقرأ هذه الفصول التي حدد تواريخ كتابتها ونشرها الأول، نعرف تماما أية مسائل فكرية سياسية كان يحياها المصريون في هذه الفترة المعيشة، وأية وجوه عمل وتفاعل تجري في الساحة المصرية، وأية مواقف فكرية سياسية كان يتعين أن تتخذ في هذا الزمان.

ووفقًا لهذا السياق ترد هذه المقدمة التي لا أراها إلا تنويعات في ذات النغمة الفكرية، فنحن جميعًا على ذات الدرب وفي ذات اللحظة التاريخية التي تكشف عنها هذه الفصول، ونحدث القارئ نفسه بالمشاغل والهموم ذاتها.

والحديث عن المسألة القبطية في مصر وعن الشريعة الإسلامية ومرجعيتها، هذان الأمران ليسا جديدين في الساحة المصرية، لا من حيث

(1) تقديم كتاب: أبو العلا ماضي، المسألة القبطية... والشريعة والصحوة الإسلامية، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: سفير الدولية للطباعة، 2007.

طرحهما، ولا من حيث المواقف الخلافية حولهما، فهما موصولان بما سبق بغير توقف ولا انقطاع، إنما ثمة جديد بشأنهما وهو التقاؤهما معًا، واتصال موقف الأقباط باعتبارها الديني بالموقف من الشريعة الإسلامية مطالبة بها أو تحفظا عليها.

في السابق، كان ثمة جدل يشتد ويضعف حول مسألة الشريعة الإسلامية، ولكنه كان جدلا يقوم بين العلمانيين وبين الإسلاميين، وكانت المسألة القبطية ومسألة المساواة بين المسلمين والأقباط من المواطنين، كانت تثور بهذا الصدد بوصفها "حجة" أو سلاحا يستخدمه العلمانيون في مواجهة الإسلاميين، بحسبان أن الشريعة الإسلامية لا تضمن هذه المساواة بين مختلفي الديانة من المواطنين، وكان ذلك من جهة العلمانيين استخدامًا يصدر عن عدم المسئولية في مراعاة موجبات التماسك الوطني؛ لأن الإسلام في مصر ثابت وباقٍ، ودعوة تطبيق الشريعة كلما قمعت لا تلبث أن تقوم من جديد أقوى مما كانت.

وهذه الحقيقة توجب على المنشغلين بأوضاع المواطنة وتماسك الجماعة السياسية، أن يساعدوا الإسلاميين في الوصول إلى الحلول لا أن يضربوهم بسلاح القبطية ويؤججوا الوقيعة بين من يستحيل أن يتنازلوا عن أصل إيمانهم من العنصرين، ويثيروا الشعور بالعداء بينهم، وقد قبل الفكر الإسلامي السياسي بهذا التحدي وأعمل اجتهاداته ليضمن من داخله وبمادته الفكرية الشرعية، يضمن إمكان بناء تنظيم تقبله المرجعية الشرعية، ويحقق المساواة الكاملة بين المواطنين مختلفي الأديان، وأمكنه ذلك فعلا، ولكن بقى بعض العلمانيين يسدد هجومه على دعاة المرجعية الإسلامية بالتشكيك في هذا الاجتهاد، رغم استقامته وشرعيته وثبوت تقبله من الكثير من ذوى الرأي المعتبر في الحياة الفكرية الإسلامية.

أقول: كانت المسألة تجري في هذا الإطار، والأقباط مع ميلهم لأصحاب التوجه العلماني، لم يكونوا يظهرون بوصفهم قبطًا في مسألة الشريعة الإسلامية ومرجعيتها، ولكن جدّ في الفترة الأخيرة المعيشة موقف آخر، وأسفر عن نفسه سفورا لا يحتمل شكا، بأن رفض الشريعة الإسلامية وإسلامية الدولة المصرية هو موقف يصدر عن مطلب قبطي، وأن الشريعة الإسلامية تتناقض مع مبدأ المواطنة، بدت رياح هذا الموقف أول ما بدت في مطالب أقباط المهجر وفيما عقدوا من مؤتمرات أخيرًا في أوروبا وأمريكا، وفيما أذاعوه من مواقف وتصريحات، وسايرهم في ذلك رجال من رءوس الكنيسة القبطية ومن يمثلها، وبدا ذلك بوضوح في فترة مناقشة التعديلات الأخيرة في الدستور المصري مطالبين بحذف ما أوردته المادة الثانية من الدستور، وهي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، رغم أن النص على إسلامية الدولة هو نص المادة الثانية على حاله، طبعا لم يشمله التعديل الدستوري، ولكن أطرد حديث من الجانب القبطي يفيد الإصرار على نفي دلالات المادة الثانية باسم "المواطنة"، وإثارة تناقض بين المواطنة وبين إسلامية الدولة.

ويكاد يكون هذا الموقف هو الموقف الذي تسوِّده الكنيسة بين الأقباط، وهو الموقف الذي يتبناه من يتكلمون عن الشأن القبطي بين أقباط المهجر ممن تركوا مصر من عقود عديدة، وبدا لهم أخيرًا رأي مسموع في شئون أقباط مصر، وبدا لهم أثر في مواقف الإدارة الكنسية في مصر، متعلقا بالشئون المصرية.

والحاصل أن استصحب ذلك نوعًا من التعديل في قضايا المواطنة ومطالب الأقباط المصريين، كان تركيز المطالب القبطية حسب السائد

في فترات التاريخ الماضية، متعلقًا في الأساس بموضوع المساواة والمشاركة في الشئون الوطنية العامة وفي التوظف وفرص العمل، وكان وضع المسألة في هذا الإطار يبعد العلاقة الإسلامية المسيحية عن جوانب التناقض والاحتكاك العقيدي، ويدخلها في مجال تحقيق المستوى الأمثل من المساواة واندماج عناصر الجماعة الوطنية والتحقق الأمثل لأوضاع العيش المشترك، ومن هنا جاءت اجتهادات المجتهدين في القمة الإسلامية لتحقيق هذه الأوضاع من داخل أحكام فقه المسلمين وبمادته التفسيرية والمنهجية، ليكون أكبر الضمانات في هذا الشأن؛ لأن المساواة لدى المسلم ستكون معنى من معاني دينه يتمسك بها معه.

ولكن التعديل الجديد في طرح المسائل صار يركز على مسألة بناء الكنائس ومسألة التحول من ديانة إلى أخرى ومسألة المطالبة بمبدأ نفي الإسلامية عن الدولة. ثم ترد مسائل المساواة في ذيل ما يثير الاهتمام العام في هذه الأيام، وأن أي استقراء لما يثار في الصحف ووسائل الإعلام ولما يركز عليه من أحداث ووقائع يصل بنا إلى هذه النتيجة، وهذا الواقع يوضح عددًا من الأمور في الجهات التي تثير المسائل وتتعهدها بالإذاعة والإشهار، ذلك أن الإدارة الكنسية متخصصة في الشأن العبادي، وعندما تحتكر الشأن القبطي في مصر إنما تصوغه كله بالجانب العبادي وتركز على ذلك أكثر مما تركز على شئون العيش المشترك للمواطنين في مجالات أعمالهم المهنية والحرفية وتبادلاتهم الاقتصادية وترابطاتهم الاجتماعية.

والإدارة الكنيسة في سعيها لأن تكون المُعبِّر الوحيد عن الشأن القبطي في مصر، وهو مسلك يظهر جليًّا من سلوك هذه الإدارة في عهد الأنبا شنودة، تعمل على جذب الأقباط في مجالات الأنشطة التي ترعاها الكنيسة

ليتجمعوا وحدهم فيها، وليتحقق التشكيل الجمعي المغلق على نفسه تحت سيطرتها المنفردة، وهذا الأمر يستوجب تكاثرا في عدد الكنائس والمحال الملحقة بالكنائس، لأنشطة الرياضة (بدلا من النوادي)، والتعليم (بدلا من المدارس العامة وحدها) والتدريب على المهن والحرف (بدلا من المعاهد العامة) والتجمعات (بدلا من الجمعيات المشتركة).

وكذلك فإن أقباط المهجر يرتبطون ارتباط تدين بأقباط مصر، أكثر مما تهمهم شئون العيش المشترك في مصر بين مواطنيها وإن اختلفوا في الدين. وهم لا يتصلون اتصالا عضويًّا بشئون الجماعة المصرية بمسلميها ومسيحيِّيها، إلا أن تكون اتصال ذكريات أو تعاطف عبر الحدود.

والحاصل أن إثارة مسائل المساواة والمشاركة تؤدي إلى التعايش والتشارك ثم إلى التداخل والاندماج؛ لأنها مسائل تتعلق بالمصاحبة اليومية في العمل والجوار السكني والعملي وفي الأنشطة الجماعية، وليس أقدر على توحيد البشر من تشاركهم في أعمال جماعية واحدة، سواء كانت أعمالا ذهنية أو أعمالا يدوية، وساعتها لا تلبث "الأنا" الجماعية أن تشكل المتشاركين جميعًا. أما العزلة فهي تولد الغربة والوحشة، وإثارة مسائل الخلاف وبخاصة الخلاف العقيدي، فهو يفضي إلى التمييز ثم إلى الفرز والتجنيب ثم إلى الاستقطاب، وهذا ما يبدو لي أن السياسات المتبعة تفضي إليه الآن، وهي ستفضي إليه حتمًا إن بقيت كذلك.

لقد كنا نقول للعلمانيين: لا يجوز أن يكون سعيكم لترجيح وجهة نظركم ضد المرجعية الإسلامية، أن تثيروا التناقض بين المواطنة والإسلام؛ لأن المسلمين إن شعروا بهذا الضيق ستختار غالبيتهم العظمى الإسلام، إنما المطلوب أن نقيم سبل التداخل بين المبادئ ونرجح من المعاني ما يسع الإيجابيات في المفاهيم الأخرى. وكنا نقول

لهم: لا ترموا الإسلام بسهم القبطية، لأنني أخشى أن يثير لدى المسلم الشعور بأن "القبطية" هي مما يعوق بلوغه التحقيق الكامل لإسلامه، ولذلك صار الجامعيون منا، الذين ينشدون بناء التيار السياسي الأساسي في بلادنا صاروا إلى الاجتهاد لكي تكون المواطنة متداخلة مع الإسلام، فتكسب عصمته وحصانته لدى المسلم.

ولكن الغريب أن الإدارة الكنسية والمتحدثين باسم أقباط المهجر، قد أوغلوا الآن في هذا الموقف غير المسئول، ونحن على ثقة أن الغالبية العظمى من المواطنين الأقباط في بلادنا، من مهنيين وحرفيين ومزارعين وتجار وغيرهم تهمهم مسائل العيش المشترك والتداخل والاندماج بين المواطنين، ونحن معهم في ذلك بذات القدر من الاهتمام وببذل الجهد كل الجهد للتحقيق الأمثل لهذه المسائل، وعليهم أن يدركوا أن السياسات الكنيسة والمهجرية الحالية تضر بهم.

***

إن الشريعة الإسلامية ومبادئها ليست غريبة ولا بعيدة عن أقباط مصر، وقد طبقت على المصريين جميعًا منذ دخل الإسلام مصر في النصف الأول من القرن الأول الهجري، وعرفت مدارس الفقه الإسلامي في مصر، من الليث بن سعد المصري إلى عبد الرحمن بن القاسم مشيع المذهب المالكي إلى محمد بن إدريس الشافعي مؤسس المذهب الشافعي، وعرف بها الأزهر، وما كان يجذب إليه من علماء المسلمين، وهذا الإشعاع الثقافي لم يكن الأقباط بمعزل عنه، وأن كتاب القوانين المعروف باسم "المجموع الصفوي" للمثقف القبطي المعروف صفي الدين أبي الفضائل بن العسال هو من أدلة هذا الشيوع، ذلك أنه كتاب أُلِّف في القرن الثالث عشر الميلادي من جزأين، يحوى أولهما في اثنين وعشرين بابًا أحكام

العبادات في المذهب الأرثوذكسي المصري، ورغم كونه كتابًا مسيحيًا قبطيًّا أرثوذكسيًا تنضبط أحكامه مع أحوال هذه العقيدة، إلا أنه يلحظ شيوع استخدامه للمصطلحات الفقهية الإسلامية في التعبير عن أحكامه الكنسية، مثل الإجماع والفروض وغير ذلك.

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر عام 1798م حاول نابليون قائد الحملة أن يدخل القوانين المدنية والجنائية إلى مصر فلم يفلح، ويذكر الدكتور لويس عوض[1]: «والجبرتي يذكر لنا أن بونابرت عرض للمناقشة في أول جمعية تأسيسية أنشأها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث، وعرض وجهة نظر القانون الفرنسي فيهما فرفض أعضاء الديوان بالإجماع، بما فيهم الأقباط ونصاري الشوام الذين قالوا: المسلمون يقسمون لنا».

ويستخلص الدكتور لويس عوض من ذلك أن المصريين وقتها قبلوا فلسفة الحكم الجديد للنظام النيابي، ولكنهم «رفضوا مبدأ فصل الدين عن الدولة»، وكان هذا هو موقف القبط ونصارى الشوام.

وفي نهايات القرن التاسع عشر، بعد أن كان القانون الوضعي المأخوذ عن التقنينات الفرنسية دخل مصر، وأنشئت المحاكم المختلطة بها في 1875م لتطبقها في الدعاوي التي يكون الأجنبي طرفا فيها، ثم احتل الإنجليز مصر وحكموها منذ سنة 1882م، وأنشئت المحاكم الأهلية بتقنينات وضعية آخذة من التشريعات الفرنسية، وما لبث أن صارت ذات ولاية عامة تطبق على جمع المصريين في غير الأحوال الشخصية، وكان قضاة هذه المحاكم الأهلية يتخرجون من المدارس العليا التي تدرس

---

(1) لويس عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، المبحث الثاني: الفكر السياسي الاجتماعي من الحملة الفرنسية إلى عهد إسماعيل، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالمية، 1963م، ص121.

القوانين الوضعية، وهي مدرسة الإدارة والألسن أولا ثم مدرسة الحقوق الخديوية، ولم يكن لها شأن بالأزهر الشريف وعلمائه إلا بالنسبة إلى فقه الأحوال الشخصية.

وفي هذا المناخ نلحظ من أقباط مصر ذات موقفهم القديم من حيث تقبل تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فقد كانت المادة 54 من القانون المدني الوضعي الجديد تنص على أن الحكم في المواريث يكون «حسب المقرر في الأحوال الشخصية المختصة بالملة التابع لها المتوفي»، وعرض نزاع عن هذا الأمر بالنسبة إلى ميراث قبطي مصري ونظرته «محكمة استئناف مصر الأهلية» الدائرة المدنية، وقد كانت المحكمة العليا في ترتيب المحاكم الأهلية الحديثة وقتها، وكانت هيئة المحكمة التي نظرت الدعوى مُشَكَّلة من «سعادة باسيلي بك تادرس ومسيو أندريس وأمين بك فكري وحنا بك نصر الله ومحمد بك زكي»، بمعنى أنها كانت هيئة مشكلة من ثلاثة أقباط ومسلمَيْن، وانتهت إلى أن نظر مواد «المواريث يستمر كما كان بحسب الشريعة المحلية؛ لأن (الملة التابع لها المتوفي) من الأقباط التي تحكم في المواريث على حسب المقرر في الأحوال الشخصية بها هي الملة المصرية، وهذه يحكم في مواريثها بمقتضى نصوص الشريعة الإسلامية، فصار الحكم في المواريث بين أبناء الطائفة القبطية بمصر واجب الحصول على حسب المقرر بالشريعة الإسلامية»، ثم انتهت إلى «أن يكون التوريث بين أبناء الطائفة القبطية بمصر بمقتضى قانون الملة المصرية أي بموجب أحكام الشريعة المحلية»[1].

ولما بدأت الجماعة المصرية تتبلور مع بدايات القرن العشرين، تحددت هذه البلورة أول ما تحددت في الصياغات والسياسات التي

(1) منتخبات المؤيد، السنة الأولى سنة 1890 م المجلد الأول، ص 236- 242.

وضعها ما سمى بالمؤتمر المصري الذي انعقد ما بين 29 إبريل و4 مايو سنة 1911م ردًّا على مؤتمر القبط في أسيوط... وحسبي في هذا السياق ذكر أن من أعدوا للمؤتمر وحرروا تقريره الأساسي هم بناة الجماعة السياسية ذوي المنبع العلماني في النظر إلي الجماعة السياسية وإلى النظم التشريعية الوضعية، من أمثال أحمد لطفي السيد وعبد العزيز فهمي ورجال حزب الأمة، وهؤلاء أدانوا بحدة أي موقف انعزالي اتخذه القبط في المؤتمر السابق «وانتهاز فرصة الاحتلال المسيحي لإبطال التقاليد الإسلامية والاستهانة بالأكثرية وتقسيم الشعائر القومية نصفين متساويين بين أقلية صغيرة بعض أفرادها على دين الإنجليز، وبين الأكثرية الكبرى الإسلامية»، ثم كانت أولى قرارات المؤتمر: «إن الأمة المصرية هي في مجموعها لا تقبل التجزئة في الحقوق السياسية، وأنه مع ما لكل طائفة دينية من حرية في عقيدتها، فإن للحكومة المصرية دينًا رسميًا واحدًا هو الإسلام».

ثم جاء دستور مصر المستقلة في 1923م لينص في المادة 149 على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية» وضعت هذا النص في الدستور لجنة الثلاثين التي أعدته، وكان فيها ثلاثة فقط ممن يُسمَّون الآن بالإسلاميين وهم الشيخ محمد بخيت، والسيد عبد الحميد البكري، والشيخ محمد خيرت راضي، وكان فيها خمسة من المسيحيين هم يوسف سابا باشا، وقليني فهمي باشا، وإلياس عوض باشا، وتوفيق دوس بك، والأنبا يؤانس نائب بطريرك الأقباط الأرثوذكس وقتها، والذي تولى البطريركية بعد ذلك بأربع سنوات في سنة 1927م، وكان فيها عضو يهودي هو موسى قطاوي باشا، وهذه اللجنة بهذا التشكيل وافقت بالإجماع وبمشاركة من فيها من مسيحيين ويهود على إقرار هذا النص عندما طرح للتصويت في جلسات 19

مايو و14 أغسطس و3 أكتوبر 1922م، وكان أعضاء اللجنة الآخرون كلهم من ذوى التفكير الوضعي ومع ذلك وافقوا جميعًا، وأطرد ذكر هذا النص في الدساتير التالية جميعًا حتى دستور سنة 1971م الأخير.

إنني أقصر حديثي هنا عن وقائع وشهادات صدرت من أقباط أو علمانيين بشأن الشريعة الإسلامية، وذلك دون أن أعيد تكرار الجدل حول هذه المسألة من وجهة نظر الإسلاميين والعلمانيين المحدثين في المرحلة المعيشة. وحسبي أن أشير هنا في هذا السياق إلى اثنين من كبار رجال القانون في مصر، وهما قبطيان ظهرَا بيننا وانتفعنا بعلمهما في نصف القرن الماضي، أولهما الأستاذ الدكتور شفيق شحاته، وكان أستاذا لنا في كلية الحقوق، ودرسنا على يديه تاريخ القانون في السنة الأولى ومادة التأمينات العينية في السنة الرابعة، وهو من علماء القانون المدني، وكان أعد رسالة الدكتوراة في نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفي، وتأثر بفنيات الفقه الإسلامي أيما تأثر مما ظهر في مؤلفاته، كتب يقول: «إن بالشريعة الإسلامية كنوزا من الأفكار والآراء والتصورات القانونية...»، «إن الفقه الإسلامي قام وترعرع في مدى أجيال عديدة، وساد في مختلف الأقطار التي جمعتها المدنية العربية، تلك المدنية التي تركت آثارًا خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون، فليس غريبًا أن يكون أثرها كذلك في التفكير القانوني»، «من العقوق أن يهمل هذا التراث»، كما كتب في كتاب له صدر عام 1960م عن معهد الدراسات العربية، أن البلاد العربية إبان حضارتها «حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها يتمثل في الشريعة الإسلامية»، «إذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصلية، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع...».

وثاني هذين الأستاذين هو المستشار الدكتور وليم سليمان قلادة. أذكر أنه عام 1982م أصدر مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام كتابا

بعنوان «الشعب الواحد الوطن الواحد» يجمع ثلاثة بحوث لي ولوليم وللدكتور مصطفى الفقي، وكان كتابي «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» صدر قبلها بشهور ثم سحبته الحكومة من الأسواق وحجبته ستة أشهر، فنشرت في كتاب المركز الفصل الأخير من كتابي الذي تحدثت فيه فيما تحدثت عن حقوق المساواة بين المواطنين في إطار الشريعة الإسلامية وموقف الإسلام من المواطنة واستيعاب فقهه لها وللمساواة، ونشر وليم بحثه الذي اتخذ فيها طابع الحوار مع ما كتبته، وذكر فيما ذكر أن «الإسلام يقدم نظاما يستند إلى أساس أكثر ثباتًا يعصمه من هذا التغيير الذي يبدد الاستقرار والسكينة لدى الإنسان فردا وجماعة»، ثم يتساءل عما إذا كان هذا التوجه فيه «خطورة على الوحدة الوطنية في مصر» ويجيب: «لقد كفلت الصفحات السابقة الإجابة، الإسلام لم يستبعد من المجتمع الذي يهيمن عليه تعدد الأديان من مكونات الشعب، هذا التسامح ليس خاتمة ولكن بداية»، «التوجه إلى الإسلام الآن لا يكون باعتباره ماضيا نتذكره، ولكن باعتباره واقعا حيا ومستقبليًّا»، «والدين هو الكفيل بأن يكمل ما في النظام الوضعي من نقص يهدد حقوق الإنسان وكرامته...»، «إن التجربة المصرية تقدم إنجازا إسلاميا يفخر به الإسلام ويقدمه للعالم مثلا في الإمكانيات التي يتيحها لمن يعيشون في ظله- ليس في ظل التسامح- ولكن مع إطلاق طاقات التطور والمشاركة حتى الوحدة بين المواطنين».

هذه أمثلة من مواقف أقباط مصريين من موضوع الإسلام والشريعة الإسلامية، وهي تمتد على مدى القرنين الماضيين، ونحن نلحظ أننا الآن لأول مرة يبرز هذا الموقف القبطي المنافي لإسلامية المجتمع والدولة، ومن حقنا اليوم أن نذكر مثيري هذا الأمر بيننا وبعضهم من المسئولين في الكنيسة القبطية، نذكرهم بمواقف آبائهم على امتداد قرون، وعلى امتداد مراحل مختلفة في القرنين الأخيرين.

وإذا كنا اليوم نعاني من الهجوم الأمريكي الصهيوني علينا في كل مجالات النشاط، وبكل الوسائل العسكرية والاقتصادية والثقافية والإعلامية، ثم نجد مواكبا لذلك حركة أقباط المهجر وصراخهم ضدنا واستقواء الكنيسة القبطية بما لا يخطئه مراقب لشئوننا على مدى السنوات القليلة الأخيرة، وسكوت العاملين من الأقباط في شئون العيش المشترك والجماعة الوطنية، وهو سكوت يتراوح بين الضعف والاستخذاء أو التأييد الصامت، إلا ما ندر منهم فهل يكون لنا أن نعيد كلمة المؤتمر المصري لسنة 1911م التي أعدها أحمد لطفي السيد وصحبه، وعاب على من يتذرعون بمطالب قبطية «حتى يصلوا بمعونة إنجلترا المسيحية إلى أن يكون لهم في مصر- وهم الأقلية الضعيفة- حق السيادة على الأكثرية الإسلامية العظمى». وهل يكون لنا أن نردد مع عبد الله النديم عباراته التي عاتب فيها من استعان بهم الاستعمار البريطاني من أهل الشام سنة 1893م وقال: «أنا أخوك، فلماذا أنكرتني».

إن أمر العلاقات الخاصة بالجماعة الوطنية، لا يجوز أن ينظر إليها في إطار أوضاع سياسية تتعلق بنصر أو هزيمة في ظروف قصيرة المدى، لأن حساباتها ينبغي أن تكون على أساس الآماد البعيدة، ونحن لازلنا نذكر الحروب الصليبية من ألف سنة والاحتلال الفرنسي من مائتي سنة ونحسب تاريخيًّا بمواقف وآثار لا زالت تترتب نتائجها، ولازلنا أيضًا نذكر الجنرال يعقوب الذي استعانت به الحملة الفرنسية على أهل بلده من المصريين.

والحمد لله

القاهرة في 4 **جمادى الآخرة** 1428**هـ**

19 **يونيو** 2007**م**

«الحماية والعقاب»
الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط [1]

(1)

من أول ما تقرأ هذا الكتاب، أو تنظر في ثبت محتوياته، تجد نفسك على الطريق الصحيح. بل أنك من أول ما تلمح عنوانه تجد نفسك على هذا الطريق الصحيح.

الكتاب يتحدث عن الأقباط في مصر، ونحن المصريين لنا تاريخ في هذا الأمر، ولنا خبرة ومررنا بتجارب، ونستطيع أن نقول أننا نجحنا فيما لم ينجح فيه كثيرون، في تحقيق التآلف وتأكيد الإخاء بين المسلمين والأقباط في إطار مبدأالمواطنة.

ونستطيع أن نقول أن واحدًا من أهم أسباب نجاحنا أننا اعتبرنا هذا الأمر شأنا داخليا بحتًا، قد نختلف فيه، وقد يشتد بعضنا على بعض، وقد نتصايح بالمشكلات أو نتكاتم بشأنها، ولكننا نبقيها شأنًا داخليًا ونبتعد بها عن فضول ذوى الفضول وعن هؤلاء الذين ينفذون من الفرج ويفسحون لنفوذهم مواقع لأقدامهم.

ما من نفوذ أجنبي ورد بلادنا في أي مرحلة، إلا وفتش عن التكوينات الدينية المذهبية، أو التكوينات العرقية القبلية، أو الإقليمية الجغرافية، أو غير ذلك، فيثير الخلاف بينها أو يؤجج ما هو قائم منه، ولا يكف عن السعي لبقاء

(1) تقديم كتاب: سمير مرقس، «الحماية والعقاب»: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط: من قانون الرعاية المذهبية إلى قانون الحرية الدينية (دراسة خاصة عن الأقباط: التاريخ... المواطنة... الهموم... المستقبل)، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، 2000.

الخلافات مستعرة لينشغل الناس ببعضهم البعض ولينشغلوا عنه ويلتفتون عما يفعله، وما من بلد خلفها إلا ترى فيها جذوة خلاف مستعرة.

بل أكاد أقول ما من بلد تركه إلا وخلَّف فيه مشكلة حدود بين هذا البلد وبين جارات له، ومشاكل الحدود بين دول أفريقيا ودول الخليج ودول آسيا تهدأ وتثور وتخبو وتشتد. وهو يؤيد الضارب والمضروب، لأن ما يهمه هو استمرار الشقاق والقلاقل بل لقد يترك بلادنا بعد أن يمكن للعنصر السياسي الأضعف في الحكم ويجعله الوارث، لا لشيء إلا لأنه الأضعف فيظل القلق قائمًا والاضطراب وشيكا، إن لم يكن متحققا.

ومشاكل جنوب السودان مثلا، بدأت مع استقلال السودان في 1956 وبقيت إلى اليوم، لا تنتهي ولا تنحسم بأي نوع من أنواع الحلول والحسم، ومشاكل الأكراد في شمال العراق وشرق تركيا، لا تنتهي ولا تنحسم بأي من أنواع الحلول والحسم، وهناك بلاد خنقت وحيل بينها وبين الإطلال على بحار، وبلاد اقتطع من أرضها ما أعطى لجاراتها لكي يكون الأمر الواقع على تناقض مع الوضع الشرعي، وهناك الضعيف الذي تمكَّن والقوى الذي استُبعد، وكل ذلك نراه في أغلب بلاد آسيا وأفريقيا، ومشكلة كشمير تمنع أي تقارب بين الهند وباكستان، ومشاكل التبت تعوق التقارب بين الهند والصين، ناهيك عن أفريقيا وحدود دولها وتكوينات شعوبها وتشتت أقوامها بين الدول وعبر الحدود.

(2)

لذلك حُقَّ للأستاذ سمير مرقس، الوطني المصري الغيور، أن ينظر في حال مصر وعينُه على ما صنع الغرب ويصنع في شأنها، وهو في القسم الأول ينقل إلى قارئه خبرة التاريخ، تاريخ بلادنا من منظور علاقتها بالغرب والمواجهة مع مخاطره وأطماعه، ويوضح أثر السياسات الغربية وأهداف

أطماعها في وقائع التجزئة والإلحاق التي عانينا منها. وهو إذ ينقل إلينا خبرة تاريخنا في هذا الشأن، ويبلورها ويصنفها ويحللها بمنهج علمي رصين، إذ يفعل ذلك إنما يرسم أطر الصالح الوطني العام الذي ينبغي أن يتحرك المواطنون في إطاره لا يجاوزونه. وهو يضع أمام قارئه وفي بصيرته أن «المسألة الدينية» عندما يؤججها الغرب، إنما يفعل ذلك لا بحسبانها هدفًا دينيًا أو سياسيًا، وإنما يفعل ذلك بحسبانها «آلية» للتجزئة وللإلحاق السياسي والاقتصادي.

هو لا يفتأ يذكر بأن الغرب وهو يعمل على أن يظهر بمظهر من يحمي المسيحيين، إنما يسوق بفئات التبشير لتخلخل أسس المذهبية المسيحية الشرقية التليدة. وسمير مرقس واحد من أبناء هذه الكنيسة التي عرفت باستقلالها العقيدي وبتمسكها بما تعتبره أسس العقيدة المسيحية المستقيمة وسمير عندما يتكلم في هذا الأمر، ينظر بعقيدته ومن فوق تاريخ طيب، و»الاستقامة» العقيدية هنا تولد «الاستقامة السياسية» في الحكم وفي الموقف.

لذلك فهو عندما يرد إليه القانون الأمريكي الذي أصدرته حكومة الولايات المتحدة بعنوان قانون التحرر من الاضطهاد الديني، تتداعى لديه أوضاع وتاريخ وعقائد، وتصير هي ما يقوده في مجالات البحث العلمي وفي التفتيش عن الزوايا والأركان التي تخلق فيها هذا القانون. فينظر في الدور السياسي وسوابقه التاريخية، ثم ينظر في دور اليهود ودور جماعات البروتستانت، وتحركه ثقافته السياسية الاجتماعية التي تفهم وجوه حركة جماعات الضغط هناك.

ونحن عندما ننظر في تاريخ مصر الحديث، ونتابع حركة ويصا واصف ومرقس حنا وغيرهم من بداية القرن العشرين، ونقرأ سمير مرقس الآن في

هذا الكتاب وفي غيره مما قرأنا من مقالات، عندما أفعل أنا ذلك أقول، هذا الرجل أنا أعرف آباءه، اندمجوا في وطنهم وتوحدوا به وأدركوا الصالح الوطني العام، وربحت تجارتهم بما أرسوا من أسس واقعية لمبدأ المواطنة الذي ينسبغ على المصريين جميعًا ويثبت الأحقية في المساواة في الحقوق والواجبات. والمشاركة في الشئون العامة.

ذلك أن المواطنة في التاريخ الحديث لدينا، نشأت من التشارك والتعاضد في إزاحة الاستعمار عن بلادنا وفي تحرير الإرادة العامة من الضغوط والقسر والاستلاب. ونحن اليوم إذا أسمينا أحد شوارعنا باسم «مصطفى النحاس»، أسمينا الشارع الذي يلتقي به باسم «مكرم عبيد». ونقر بالأساس الرصين الذي تقوم عليه الجماعة الوطنية ممن تشاركوا في الزود عن بلادهم وكف أيدى المعتدي عنها.

وكان هؤلاء الوطنيون الآباء، أَحَدَّ بصرًا وأزكى ذكاء من أن يغيب عنهم أن مصر باقية وأن المصريين جميعًا باقون بإذن الله، مهما طرأت عليهم من الحوادث والطوارئ، والفرنسيون بكل تجبرهم بقوا ثلاث سنوات، والإنجليز بكل توهجهم الإمبراطورى في العهد الفكتوري وما تلاه، لم يبقوا أكثر من أربع وسبعين سنة، وأن الصليبيين من قبل الذين رفضهم أقباط مصر كما يذكرنا كتاب سمير مرقس، لم تدم غزواتهم ولا دويلاتهم في الشام وفلسطين إلا مُددًا متراوحة انتشرت على مدى مائتين من السنين فقط.

(3)

قانون التحرر من الاضطهاد الديني في الولايات المتحدة. ينص على وقف الولايات المتحدة لمعوناتها وقروضها ومساعدتها إذ ظهر اضطهاد أو عدم مساواة مارسته الحكومات بذاتها أو تركته يحدث. والقانون طبعًا يلزم الرئيس الأمريكي باتباع هذه السياسة، ولكنه يترك له تقرير ما إذا كان

بلد بعينه يمارس فيه الاضطهاد أو عدم المساواة ويستحق هذا العقاب.

والقانون بهذا لا يقيد الرئيس الأمريكي فلا يمنعه ولا يفرض عليه، ما دام ترك له تقدير ملائمة استخدام هذه السلطة أو عدم استخدامها، والمعونات والمساعدات الأمريكية بطبيعة الحال هي أمر تقديري أصلا في أيدي أصحاب السياسة هناك. فماذا صنع القانون؟!

إن التقدير السياسي لساسة الولايات المتحدة، في هذا الشأن، هو تقدير بالغ المرونة، فهم لم يحتجوا على الاجتياح الإسرائيلي للبنان في 1982. وهم لا يجدون له بأسا فيما يلحون على بقائه في العراق من تجويع لشعبه وإماتة لأطفاله رغم انتهاء حرب الخليج الثانية منذ عشر سنوات، وهم في الأصل ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية شارك الصهاينة بالدعم والمساعدة والتأييد في طرد الفلسطينيين عن فلسطين وإحلال الإسرائيليين محلهم.

وإن ضخًا لمعونات أو وقفها، لهو أمر يخضع للتقدير السياسي المطلق للصالح الأمريكي، وأن يفكر قادة الولايات المتحدة في صالحها لهو واجب عليهم قبل أن يكون حقا لهم، وليس الخطأ في أنهم يفكرون هكذا، ولكن الخطأ هو في أن نتوهم نحن أنهم لا يفكرون بمنطق المنفعة التي تعود على بلادهم. وفي الستينيات من القرن العشرين استمروا يقدمون لمصر معونة من القمح كل سنة، رغم أن سياسة عبد الناصر وقتها كانت ضدهم تثير عليهم الشعوب العربية وتدعم المواقف المعاكسة لهم بين الدول حديثة الاستقلال في آسيا وأفريقيا، وكان ذلك من الأمريكيين بتقدير سياسي لحفظ «شعرة معاوية» بين مصر وبينهم وليمكن في المستقبل التهديد بسحب المعونة في ظرف اقتصادي لا تطيقه الأوضاع المصرية.

أحكى ذلك كله لأوضح أن أمر المعونة هو أمر تقدير سياسي، وهو أداة سياسة، ويمكن أن يجري الاضطهاد في بلد صديق لها فتتغافل عنه

السياسة الأمريكية دعما منها لحكومة هذا البلد الصديق، ولكن أن يجري الاضطهاد في بلد غير صديق فتتغافل عنه أيضًا لأن إثارة المسألة في ذلك الوقت لن تعود عليها بالنفع كما فعلت مع عبد الناصر قبل منتصف الستينيات. ويمكن أن يجري الاضطهاد في بلد صديق فتثير الولايات المتحدة موضوع الاضطهاد ضده، للضغط عليه ولإجباره على تبني ما تريد أن تفرضه من سياسات.

إذًا فالقانون لا يضيف للإدارة الأمريكية ممكنات لم تكن لديها، ولا يتيح لها فهما لم تكن مترخصة فيه، ولا يتيح للرئيس الأمريكي ما لم يكن متاحا. وهو من جهة أخرى لن يحرك السياسة الأمريكية إلى ما يخرجها عن سابق عهدها من مراعاة الصالح الأمريكي بحق واستخدام المعونة بوصفها واحدة من أدوات إمضاء هذه السياسة.

ومن هنا ففي ظني أن الأمر في أساسه أمر أن تلفت نظر من يشملهم هذا القانون أو يمكن أن يشملهم بحكمه، تلفت نظرهم إلى أن الولايات المتحدة تقف معهم وتشد أزرهم وتظاهرهم، مما يوثق الوشائج ويشد الأواصر. وقد ذكرت صحيفة «وطني» التي تصدر في مصر، ذكرت على لسان رئيس تحريرها أنه عندما كان يناقش الأمريكيين هناك في هذا الأمر لاحظ أنهم لا ينوون قطع المعونات إنما يهمهم إيجاد آلية إشراف ومتابعة. وأتصور أن هذا هو عين المقصود، وهو إيجاد وسائل للتدخل في الشئون الداخلية للبلاد المختلفة.

وكما أنه باسم «المعونات» يصير التدخل وطلب المعلومات وإبداء النصح في توجيه السياسات الاقتصادية، فإنه بذات الاسم أيضا يمكن أن يصير التدخل له وجوه تبدو مشروعة وأخلاقية وتنتهي باستدراج جزء من المواطنين للحديث باسمهم.

(4)

نحن المواطنين المصريين، مسلمين وأقباط، مسئولون عن تحقيق مبدأى المساواة والمشاركة، وعن توثيق التضامن الوطني العام، ومسئولون عن إشاعة روح المودة والوئام، والبلد بلدنا ونحن نعيش فيه من زمان لا تدرك الذاكرة مداه، إلى زمان لا يدرك البصر منتهاه، والحوادث والطوارئ تجئ وتذهب، والدول الكبرى تظهر وتزول. وعلينا أن نستبصر أوضاع العلاقات الذاتية بين بعضنا البعض أو ما توصيه علينا أفرادا وجماعات.

وأول ما يتعين التواصي به هو أن نحيط علاقتنا الذاتية بسياج وطني وثيق، فلا تنفتح هذه العلاقة لأجنبي عنها، ونحن إن لم نرع مصالحنا الذاتية بأنفسنا فلن يرعاها لنا الآخرون، والدول الكبرى لا تفكر إلا في استبقاء هيمنتها واستدامة نفوذها، ولا تثريب عليها أن تفكر بهذه الطريقة، إنما التثريب علينا أن نمكنها من أنفسنا وأن نترك أنفسنا «موضوعًا» لنشاطها.

وثاني ما يتعين التواصي به، أن المواطنة ليست حقًا فقط ولكنها واجب وتبعة والتزام، وهي انضباط وتقيد وتحاكم في إطار الصالح الوطني العام. ومن حق المواطن أن تكفل له الدولة والجماعة المركز القانوني والسياسي المتساوي مع الآخرين. وأي انجراح لهذا الحق يتعين أن يعالج بوضوح وبصراحة. وأن الوصف الذي تتشكل به الجماعة السياسية هو الوصف الذي يكفل به حق المواطنة لدى كل من يتصفون به بغير زيادة ولا نقصان. وما يقوم من ممارسات مخالفة يتعين أن تقاوم، في إطار الجماعة الوطنية الواحدة «بغير وَكَسٍ ولا شَطَط». وهذا وجه كون المواطنة حقًا، إما كونها واجبًا فهي تتأتي من الإدراك الجماعي وللصالح الوطني الجمعي العام، ومن أن تدور في هذا الإطار لا تجاوزه. وحقوق الأفراد وحقوق

الجماعات الفرعية مشروطة بالصالح الجماعي الوطني العام.

وثالث ما يتعين التواصي به أيضًا أن أمور الجماعة الوطنية هي أمور تتعلق بالبنية الأساسية للمجتمع وللجماعة، وهي بهذا الوصف يتعين أن تعلو على أوضاع الخلافات الحزبية، فلا تستخدم أداة في صراع سياسي حزبي ولا يتوسل بها في انتصارات حزبية أو هزائم؛ لأن تعريض قوائم الجماعة السياسية الوطنية للخطر هو هزيمة للجميع وليس فيه منتصر وغير منتصر، لذلك يتعين تعامل الأحزاب والتنظيمات في هذه المسألة بروح التعاون والتضامن والتشارك لا بروح المزايدات.

وحتى في إطار العلاقة بين الدولة وهيئات المعارضة السياسية، يتعين أن تنحي الأمور الخاصة بالجماعة السياسية الوطنية وأركانها من معارك السياسة الجارية بين الدولة بمؤسساتها وبين أحزاب السياسة وتياراتها، وأن يحل التشارك والتناصح محل التعارض والخصام، والدولة هي مؤسسة الحفاظ على الأمن القومي، تحميه وتحاكم عن أي تقصير أو تهاون يبدو منها في الزود عنه، ومن عناصر هذا الأمن ضوابط الجماعة السياسية الوطنية.

وعندما كتبت كتاب «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» الذي صدر من نحو عشرين سنة، أتذكر أن بحثي في وقائع هذا الكتاب، قادني في النهاية إلى إدراك أن الجماعة الوطنية في بلادنا أعيد تشكلها في تحرك المواطنين لاسترداد إرادتهم في تقرير أمورهم وإزاحة السيطرة الاستعمارية عنها، ومن هنا صارت الحركات الوطنية ضد سيطرة القوى الكبرى هي الأساس الحركي الواقعي الذي نشأ به مفهوم المواطنة في العصر الحديث في بلادنا، أي أن الواقع هو الذي صاغ النتائج الفكرية والفقهية التي تبلور بها هذا المفهوم، بحيث أن هذا الكتاب بمئات

الصفحات التي ضمها صار عندي كما لو كان مقدمة لبحث ذي جوانب فقهية، ووردت هذه الجوانب في آخر الكتاب في عشرات من الصفحات، عن المساواة والمشاركة من وجهة نظر تستند على الفقه الإسلامي.

(5)

أعود من جديد إلى كتاب الصديق العزيز سمير مرقس، وأجدني مختلفًا معه في أمر واحد في هذا الكتاب القيم، وهو ما استشعرته في القسم الأخير منه، من أنه يرى أن دخول الدين في السياسة هو ما أثار المشاكل في أمر العلاقة بين المسلمين والأقباط من مواطني مصر.

وفي هذا الصدد أستطيع أن أقول، أن خبرتي الشخصية التي أتت لي من بحث هذه العلاقة في تعاقبها وتتالى وقائعها على مدى التاريخ الحديث، أنه على عكس ما يقول فإن موضوع المساواة يكون مكفولا أكثر ومدعوما أكثر أن جاء من داخل الفكر الإسلامي وكان مما تقتضيه النظرة الإيمانية لدى المسلم.

وهذا ما تقوم به حركة التجديد الفقهي الحديثة على مدى عشرات السنين الماضية، واستطاعت أن تقدم حلولا هامة وجوهرية في هذا الصدد، وكنت بحمد الله واحدا من المشاركين فيها، سواء في كتاب «المسلمون والأقباط» أو فيما تلاه من دراسات.

وأن هذه الخبرة البحثية عينها، أكدت لي أن أرض المواطنة التي يتجمع فيها المسلمون والمسيحيون من المواطنين، لا تجمع مسلما تجرد من دينه وفكره ولا قبطيا تجرد من مسيحيته وتاريخه، إنما يأتيها المسلم بدينه وعقيدته وتاريخه وفقهه، ويأتيها المسيحي بعقيدته ومذهبيته وتراثه، ويرد ضمان المواطنة من أن يكون كلا من المواطنين مصدقا عليها بدينه

وثقافته وفكره، وأن أخطأ ما نتصوره أو نتوهمه أن يكون تشكل المواطنة على حساب الدين والعقيدة وعلى حساب النسيج الثقافي الذي يشكل المسلمات والوجدان.

إذا كان دستور 1971 وتعديلاته قد استحدثت حكما بأن تكون مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، فإن دساتير مصر السابقة كلها كانت تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، بما تعتبر معه المصدرية التشريعية محض تفريع على هذا المبدأ. وأرجو ملاحظة أن البلد العربي الوحيد تقريبا الذي خلا دستوره من أن دين الدولة هو الإسلام، هو أكثر البلاد العربية التي عرفت الفتن الطائفية، أقصد بذلك أن لا علاقة عكسية بين النص في الدستور على دين الدولة وبين المسلك الطائفي.

وإن زعماء مصر من القبط في 1923 لم يعترضوا على نص أن دين الدولة هو الإسلام؛ لأنهم بموجب وجودهم بين زعماء مصر في مراكز القيادة الشعبية، كانوا يحملون هموم المجتمع المصري كله ويعرفون خصائصه، وهؤلاء هم من أرى في سمير مرقس البنوة لهم والأخذ عنهم، وأن سمير مرقس ومن يدل عليهم من جمهرة أقباط مصر هم الوارثون لهؤلاء، فطوبي لهم آباء كبار وأبناء بررة.

والحمد لله

الفصل الخامس

الشأن القضائي

- المختار من فتاوى الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع في خمسين عاما.
- إشكاليات رقابة القضاء على مشروعية قرارات الضبط الإداري.
- الطلبات المستعجلةأمام محاكم مجلس الدولة

المختار من فتاوى الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع في خمسين عامًا[1]

(1)

قُدِّر لنا، لأهل جيلي الذين دخلوا القضاء المصري في بدايات الخمسينيات، وهم الآن يدلفون خارجين جماعات وأفرادًا، قُدِّر لبعضهم أن يحضر الاحتفال بمرور خمسين عاما على إنشاء مجلس الدولة، وأن يبدأوا معه السنة الأولى من النصف الثاني للقرن، وأنا أتممت ثلاثة وأربعين عامًا من عملي بالمجلس وأعيش في العام الرابع والأربعين.

ولا أريد أن أثقل على قارئ يريد الآن أن يطالع منتخبات من الفتاوى التي أصدرها المجلس على مدى أعوامه الخمسين المنقضية، وقد اختيرت هذه الفتاوى من فتاوى الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع بمجلس الدولة، الجمعية العمومية التي بدأت أول إنشاء المجلس تحمل اسم «قسم الرأي مجتمعًا» ثم استقام لها اسمها الحالي منذ 1949.

وهي الهيئة القانونية التي تقف على رأس إدارات الفتوى وقسم التشريع بمجلس الدولة، وهي الهيئة التي بدأ تشكيلها من ستة مستشارين في عام 1946 و1947، وصارت اليوم تتكون من عدد يتراوح بين الثلاثة والعشرين والخمسة والعشرين، كلهم من نواب رئيس مجلس الدولة، وأصغرهم سنًا

(1) تقديم كتاب: المختار من فتاوى الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع في خمسين عامًا، جمهورية مصر العربية، مجلس الدولة، تقديم المستشار طارق البشرى، طبعة 1997.

يقف على مشارف الخمسين سنة إن لم يكن تجاوزها، وأحدثهم عملهم يقف على مشارف الثلاثين سنة عملا إن لم يتجاوزها. فهي في غالب الظن أكبر هيئة قانونية فنية متخصصة تجتمع دوريًا لتصدر قرارًا واحدًا في أي من المسائل التي تعرض عليها.

واختيرت هذه الفتاوى أيضًا بمعيارين: معيار الأهمية الفنية القانونية لمبدأ من المبادئ بلورته الفتوى أو دعمته، ومعيار الأهمية الواقعية للفتوى من حيث أثرها في الجماعة، وهي الأهمية التي صارت تاريخية في الكثير من هذه الفتاوى الآن، وإن قراءتها الآن تكاد تشير إلى حلقات من التاريخ المصري، فضلا عن أهميتها القانونية.

(2)

إن مجلس الدولة ضم بين جناحيه- من أول يوم- وظيفيتين متكاملتين: أولاهما: وظيفة الإفتاء لجهات الإدارة في الدولة المصرية، وثانيتهما: وظيفة القضاء فيما يرفع ضد الإدارة من أنزعة الأفراد بشأن نشاطها العام، ووجه التكامل أن هاتين الوظيفتين تحيطان بنشاط الإدارة العامة، فالفتوى تصل إلى المستفتي قبل أن يتخذ قراره أو يتم تصرفه لتكون عنصرًا من عناصر ما يشرع في اتخاذه من تصرفات أو مواقف، وهي تنبهه إلى ما يحيط الأمر المطروح عليه من ضوابط الشرعية، والفتوى بالنسبة للمفتي هي مشورة يقدمها إلى صاحب القرار بشأن تصرف لم ينحسم بعد ليتدبر أمره فيه، والفتوى بذلك وبمعنى من المعاني تكون مساهمة في التصرف المزمع إبرامه وهي عنصر من عناصر صياغته وبحث في مدى استيفائه شروط الصحة والنفاذ ومدى صلته بالصالح العام.

أما القضاء فحكمه يرد بشأن منازعة تقوم حول صحة تصرف جهة الإدارة بعد أن تكون اتخذت قرارها وحسمت أمرها وأصدرت تصرفها،

فهي مراقبة للقرار أو التصرف بعد تمامه، وهي إذ تعرض كل ما يتصل بهذا القرار أو التصرف من وجوه صحة الإصدار وشروط نفاذه، فإن ذلك يعرض بصدد مساس تصرف جهة الإدارة بحقوق الأفراد والجماعات وحرياتهم بشأن ما هو متاح لهم من وجوه النشاط الاجتماعي والإنساني.

وعندما يصدر قانون ويبدأ تطبيقه في مجاله، فإن الفتوى تكون أسرع في تكشف مشاكل التطبيق وإشكالياته، ذلك أنها تعاصر أول خطوات اتصال القانون بنشاط جهات الإدارة، بينما أن الحكم يتراخى صدوره بعد أن تجري التصرفات وفقًا لقانون معين يشتكي بعض المؤاخذين بأحكامه من أحوال تطبيقه، ثم ينعقد بذلك نزاع أمام القضاء خاضعًا لإجراءات التقاضي، ثم ترد خطوات الطعن في الأحكام حتى ينحسم الأمر في آخر درجات التقاضي بعد سنين.

ونحن نذكر قول الإمام القرافي عند ذكره الفروق بين الفتوى والحكم، إذ المفتى يترجم عن المشرع، أي يفسر حكمه ويفصله مطبقا على أوضاع الواقع، والفتوى بيان لصحيح حكم التشريع، بينما الحكم هو قولٌ فصلٌ في حالة مخصوصة، هو إقرار بحق محدد بذاته لشخص معين بشخصه، فالفتوى عامة والحكم مفرد، وهذا لا يمنع من تداخل الأمرين، عندما تتعرض الفتوى لحالة مخصوصة مفردة تقرر بشأنها وجه النظر الحقوقي، أو عندما يتعرض الحكم في أسبابه لتفصيل بيان وجه النظر في تشريع معين. ولكننا هنا نميز بين الوظيفتين وإن تداخلتا وتكاملتا في بعض أحوال التطبيق.

وقديمًا كان القاضي يستعين بمُفتٍ يسأله في المتشابهات فيجيبه بما يراه حكم الشرع، ويستعين القاضي بهذا الجواب في قضائه، ومن جهة أخرى فقد بهرتني يومًا في بعض قراءاتي، عبارة وردت على لسان الإمام الشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر سنة 1899، قال: إن المحكمة العليا

الشرعية عندما تلغي حكم المحكمة الأدنى لعدم صوابه الشرعي فهي تفتي، وعندما تتصدى لموضوع النزاع الذي كان قائمًا أمام المحكمة الأدنى فهي تقضي. وهذا نظر غاية في الدقة من شيخ الإسلام رحمه الله؛ لأنه يرى أن الفتوى تكشف مخالفة الحكم للشريعة فيسقط تلقائيا، فيعود النزاع قائمًا ليحسمه القاضي.

وإذا كان النظام القانوني يقوم على بيان أمرين: **الأول**: بيان الحقوق والمراكز القانونية التي تتكون من مجموعة من الحقوق والواجبات المتداخلة، **والثاني**: إجراءات اقتضاء الحقوق عند الإنكار أو المنازعة وإجراءات إعمال المراكز القانونية، أي أنه حقوق وإجراءات، فإن الفتوى عادة ما تكون أكثر اتصالا وأكثر تعرضا لأوضاع الحقوق والمراكز القانونية، بينما أحكام القضاء تتأثر بنظم الإجراءات بأكثر مما تنشغل بذلك فتاوي المفتين.

وإذا كان هذا التمييز لكل من الفتوى والحكم، فإن ذلك يكشف عن أن تكامل الوظيفتين لدى مجلس الدولة هو ما به يمكن لهذا المجلس أن يقوم بدوره المرسوم له كرقيب على الشرعية وعلى سيادة القانون بالنسبة لنشاط جهة الإدارة.

ولقد ذكر الأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري- الرئيس الثاني لمجلس الدولة- في التقرير السنوي الثالث لمجلس الدولة في أكتوبر 1949، أن مجلس الدولة صار حقيقة واقعة بل لعله حقيقة رائعة.

«وروعته في أن الإدارة المصرية أعلنت بقيامه أنها تقف إلى جانب الحق والقانون، لا تظلم ولا تتعسف....»

«وروعته في أن الأفراد والجماعات يرون فيه غوثا للملهوف ولياذا

للعائذ، ومعقلا للحريات...»

«وروعته في أنه يعمل في صمت وسكون، يعاون الإدارة ويفتح لها الأبواب، ويفسح أمامها الطريق، فهو الصديق الناصح، لا أحب إلى نفسه من أن يجنب صديقه مزالق الخطأ ومهما لقى في عمله من نصب، ومهما أصابة من عنت، فهو لا يحفل بما يعترضه من الصعاب....».

ولعله- رحمه الله- كان ينظر بعين الغيب لما كان ينتظر المجلس وينتظره من ظروف صعبة في قابل أيامه، تحتاج إلى جهد الرجال وعزم أولى العزم وتعفف ذوى العفة، ممن يرون نشاطهم في المجلس رسالة تؤدَّي وليست مجرد عمل يؤجر.

(3)

أنشئ مجلس الدولة في منتصف الأربعينيات في 1946، كهيئة قضائية تخضع نشاط الدولة لرقابة القضاء، وتخضع قرارات أجهزة الإدارة العامة وإجراءاتها لرقابة المشروعية وتؤكد سيادة القانون، وبنشوء مجلس الدولة انبسطت الرقابة القضائية على كل جوانب النشاط الاجتماعي والمعاملات المختلفة، وكملت الهيمنة القضائية على أوضاع المجتمع كله. وقد بُنى مجلس الدولة من مادة القضاء المصري نفسها، برجاله وتقاليده وأعرافه وتكوينه الشخصي والوجداني.

وقبل إنشاء مجلس الدولة بثلاث سنوات، في 1943 كان صدور قانون استقلال القضاء، وقرر لأول مرة عدم قابلية القضاة للعزل، فصارت الحصانة القضائية للقضاة وضعا تشريعيا مقررًا بعد أن كانت مجرد تقاليد وأعراف تعتمد فقط على ضغوط الرأي العام.

وبعد إنشاء مجلس الدولة بثلاث سنوات، حل موعد إلغاء المحاكم

المختلطة في أكتوبر 1949، واستردت الدولة المصرية سيادتها القضائية الكاملة على جميع القاطنين على أرضها، مواطنين وأجانب، وفي كل مجالات القضاء، وكان لإلغاء هذه المحاكم المختلطة الأجنبية فرحة استقلال وعزة، لازلنا نذكرها، وكنا في بواكير صبانا على عتبة الالتحاق بكلية الحقوق.

ثم في الأربعينيات أيضا استكملت مصر سيادتها القانونية، بصدور مجموعات القوانين الكبرى غير المنقولة من القوانين الأجنبية وغير المترجمة عنها، مجموعات قوانين- أيا كان مصدرها التشريعي- فقد كانت غير مفروضة من أجنبي، وكانت تمثل خيارات مصرية في تقرير الأحكام وتعكس بعض خبرات البيئة المصرية ومبادئ محاكمها في معالجة أوضاع البشر ومعاملاتهم، وعلى رأس هذه المجموعات، القانون المدني الصادر في 1948، وقانون المرافعات الصادر في 1949، وقانون الإجراءات الجنائية الصادر في 1950، وكان مما أنشأه هذا القانون الأخير هو نظام قضاة التحقيق الذي يبسط الوظيفة القضائية بحصاناتها وضماناتها على سلطة التحقيق في الجرائم.

وفي الأربعينيات أيضا صدرت مجموعة التقنينات الآخذة عن الشريعة الإسلامية وذلك في السنوات من 1943 إلى 1948، ومنها قوانين الميراث والتركات والوصية والوقف. وحسمت من أوضاع الاجتهاد في التقنين الشرعي أوضاعا وحلت إشكالات وتفتح بها سبيل اختيار الأحكام الشرعية لا من رأى راجح في مذهب معين، ولا من مذهب واحد. وإنما انطلقت الخيارات الشرعية من سائر المذاهب مما تسعه أحكام القرآن والسنة.

لذلك كان إنشاء مجلس الدولة في مرحلة تاريخية هي أبهى وأزهى وأزهر ما بلغه القضاء المصري على يد جيل آبائنا عليهم رحمة الله ورضوانه، أورثونا من الأربعينيات قضاء مستقلا وحصينًا، مكتمل السيادة تام الهيمنة على شئون

المجتمع، أفرادًا وحكومة، مواطنين وأجانب، أحكامًا وتحقيقات، وقوانين ونظمًا نحن واضعوها وتخضع لخياراتنا دون جبر من الخارج.

وكان من حكمتهم- رحمهم الله- أنهم في شأن مجلس الدولة، ربطوا جهة الإفتاء في القانون الإداري بجهة القضاء في هذا المجال، فتكاملت في مجلس الدولة وظيفتا الإفتاء والقضاء في شمول الرقابة على مشروعية نشاط السلطة التنفيذية. إن هذا الاقتران بين الإفتاء والقضاء في الرقابة التي يمارسها مجلس الدولة على مشروعية نشاط السلطة التنفيذية، هذا الاقتران قد أفاد القضاء الإداري لأنه درب قضاته على ملاحظة وجوه نشاط الإدارة العامة وكيف تتخذ قراراتها وكيف تواجه مشاكل تسيير المرافق العامة وأوضاع الضبط، ليرى القاضي كل ذلك جنبًا إلى جنب كفالته مصالح الأفراد والجماعات وحرياتهم وحقوقهم وهم يواجهون عزلا جبروت دولة تملك المال ووسائل العنف المشروع ويواجهون مؤسسات ومنظمات لها من الهيمنة والقوة ما يعرفه الأفراد ويخشونه.

كما أن هذا الاقتران جعل المفتي وهو يعين جهات الإدارة عند اتخاذها قراراتها، جعله ينظر إلى مشاكلها ومسائلها وعينُه معلقة على الطرف الآخر ممن سيشملهم تصرف جهة الإدارة بقراراتها أو بعقودها، ومدى مساس تصرفات الإدارة العامة بجمهور الأفراد وجماعاتهم، ذلك أن نظر القاضي دائمًا نظر متعدد الجوانب لا يسمع طرفا إلا استمع إلى نظيره، ولا ينظر في جانب إلا نظر فيما يقابله، وكل ذلك يجعل نظر المفتي أضبط ميزانا وأعدل انحيازا مما يكون الشأن به أن التصق الإفتاء بمهنة الدفاع عن الدولة التي لا تنظر إلا من جانب واحد ولا تراعى إلا جانبًا معينًا ولا تعبر إلا عن مصلحة من مصلحتين، فينغلق بذلك جهاز الإدارة العامة ويفقد بعضًا مما يرجى منه من حكومة للناس تقتضي دائمًا التوسط والإنصاف.

(4)

عندما نعرض لسلطات الدولة، نجدها ثلاثا ترسمها النظم الدستورية، تنفيذية وتشريعية وقضائية. والدولة الرشيدة تقوم على توازن هذه السلطات، توازنًا لا يجعل لإحداها مكنة استيعاب الآخرين؛ لأنه لا ضمان لعدم انطلاق السلطة إلا بإيجاد ما يوازنها من سلطة أخرى تكون مستقلة بذاتها، فالاستقلال والتوازن هما ما عليه المعول.

وأساس الدولة يتركز في السلطة التنفيذية، وهي تملك مال الجباية الذي تجبيه ضرائب ورسوما وغير ذلك من وجوه دخل الأموال، وهي ذات تنظيم هرمي يتفق مع آليات إصدار القرار وتنفيذها وجمع المعلومات ودراستها واتخاذ القرارات، بحركة صاعدة من القواعد الهرمية المعنية إلى المصدر المركزي ثم تتخذ القرارات وتنفذ بحركة هابطة. وهذه الإمكانية التي تملكها السلطة التنفيذية من حيث كونها تنظيم ومن حيث كونها ذات قدرة جباية وجمع للمال لإدارة شئونها وتحقيق أهدافها. ومن حيث كونها ذات قوة سلاح تدفع به عن الجماعة مخاطر الخارج وتحفظ به للجماعة أمنها الذاتي، هذه السلطة هي لازمة لا بقاء للجماعة بغيرها، هي أداة التحضر الجمعي.

ولكن بقدر ما تكون الأداة كفأ وفعالة، بقدر ما يكون سوء استخدامها أدهى وأخطر، وبقدر ما يعظم الاهتمام بإحاطة أعمالها بالضمانات. والسلطة التشريعية هي أهم وسائل هذا الضبط، أي أن تكون القرارات التي تنفذها السلطة التنفيذية ليست من صنعها وليست صادرة عنها، إنما تصدر عن هيئة أخرى ذات تشكيل مختلف وذات تنظيم مختلف، وذات قوة اجتماعية مستمدة من مصدر آخر غير مصدر السلطة التنفيذية، وهي هنا قوة الرأي العام بجماعاته السياسية والاجتماعية المشخصة للشعب. وتكون هذه السلطة

صاحبة ولاية التقرير رسما للسياسات وإصدارا للقوانين. وتكون شرعية الأداء التنفيذي آتية من مصدر خارجي عنها تحكم به ولا تحكمه. وهو مصدر ذو قوة مستقلة حسبما يفترض فيه وحسبما ينبغي بشأنه.

ثم يأتي بعد ذلك وضع السلطة القضائية. وهي لا تملك من دعامات الاستقلال المادي ما تملكه السلطة التنفيذية ولا تملك من أدوات الاستقلال الشعبي ما تملكه السلطة التشريعية، ولكنها تملك استقلالها من توازن يقوم بين السلطتين الأوليين، ومن احتياجهما معا لوجودها بينهما، فهي الرقيب على الشرعية، وأن سلطة التنفيذ تجري في إطار ما تصدر سلطة التشريع من قوانين، منظورًا في ذلك إلى الأفراد وما يحصلون عليه من حقوقهم وما يحيط أنشطتهم من ضمانات.

وإن أكثر ما يمس نشاط السلطة التنفيذية من وجوه الرقابة القضائية إنما يأتي من جانبين، سلطات القضاء الجنائي تحقيقًا واتهامًا وأحكامًا، وسلطات القضاء الإداري إفتاء وأحكاما؛ لذلك يكون هذان الجانبان مناطق التماس دائمًا بين أنشطة السلطة التنفيذية وبين الرقابة القضائية.

وفي مجال النشاط الإداري، فإن الدولة تقوم بدورها السياسي في إدارة المجتمع، وتمضي مشيئتها بما لها من سطوة المال والسلاح؛ لأنها وحدها في المجتمع الذي يملك جمع المال جبرا بوسائل مشروعة، وهي وحدها التي تحتكر حيازة أدوات العنف المشروع واستخدامها. وإذا كان المجلس النيابي هو من يرسم ضوابط أعمال هذه السطوة، أي من يملك تقرير مشروعية الجباية للمال والاستخدام للسلاح، فإن القضاء الإداري هو من نيط به تقرير أن أيًا من تلك الأعمال هو مشروع فيصح أو غير مشروع فيبطل، هو من نيط به تقرير أن أيًا من هذه الأعمال إنما يجري في إطار التفويض التشريعي المقرر، أم أنه يجاوز هذا التفويض فيصير من

أعمال الغصب والعدوان.

والدولة الحديثة تعددت وجوه نشاطها واتسعت، سواء في رسم السياسات أو إنشاء المرافق العامة وتسييرها، وتنوعت أساليب تدخلها في إدارة الشئون العامة للمجتمع ورقابة أنشطته، من أول إعلان الحرب وبناء الجيش إلى الترخيص بإنشاء كشك لبيع السجائر أو تنظيم الباعة الجائلين، ومن بناء السدود وإدارة الأنهار إلى الترخيص بالجبَّانات، وفي كل من ذلك سياسات تتحول في تنفيذها إلى قرارات فردية تخضع لرقابة مجلس الدولة، إفتاء قبل اتخاذ القرار أو قضاء بعد اتخاذه.

ومجلس الدولة لا يملك مالا يأتيه من مصدر مستقل بذاته، ولا يملك جهاز تنفيذ مستقل بذاته ينفذ فتاواه وأحكامه، بل يعتمد في تنفيذ قراراته على أدوات التنفيذ التي تملكها ذات الجهة التي يراقب نشاطها وينظر في شأن مشروعيته، وهو أيضًا لا يملك جهازا خاصا مستقلا لجمع المعلومات التي يفصل بها بين المشروع وغير المشروع من تصرفات جهات الإدارة العامة التي يتعامل معها، إنما يعتمد في ذلك على معلومات تأتيه من هذه الجهات عينها.

ومع كل ذلك فهو ليس ضعيفًا؛ لأنه الجهة التي أوكل إليها الفصل في شرعية أي تصرف تجريه جهات الإدارة العامة، إذا جحدت شرعية هذا التصرف. والشرعية هي ماء الحياة لنشاط جهات الإدارة العامة وأجهزة الدولة، لأنها الفيصل بين الحق والغصب، بين الحماية والعدوان، بين التقبل الجمعي والامتثال الطوعي الجماعي وبين الخضوع القسري الذي لا تحكمه إلا بالقوة والجبروت، ومن ثم لا يدوم ولا يبقى؛ لأن أحوج ما تحتاجه دائما جهات الحكم والإمرة على مدى الدهور والقرون، هو وصف «الشرعية» تصبغ به أعمالها وتصرفاتها، وأصدق ما يدوم به ولاء الجماعات والشعوب هو إقرارهم الجماعي بشرعية ما يمارس عليهم من

أوضاع الإمارة وشئون الحكومة، وإلا ينتقض عقد المجتمع وينفك أشلاء.

ومن هنا قامت وتقوم هذه العلاقة العجيبة، التي يمتزج فيها الاحتياج بالحذر، ويمتزج التداخل بالاستقلال، وتلاحظ فيها الحدود واضحة جلية أحيانًا، وغامضة متآكلة أحيانًا أخرى، ومن هنا جاءت كلمة الأستاذ السنهوري التي سبقت الإشارة إليها، وفيها من الأمل والرجاء ما فيها من الحذر والإشفاق، ما فيها كذلك من شحذ القوة والدعوة للتهيؤ والقيام والصدود.

(5)

لا أريد أن أستطرد، ولكنني أود في عجالة أن أشير إلى بعض الأمور، أهمها في ظني ما أراه دورًا كبيرًا قام به مجلس الدولة في مجال فقه القانون العام وعلوم الإدارة، يكفي الباحث أن يقارن مثلا بين مناهج تدريس القانون العام في كليات الحقوق قبل إنشاء مجلس الدولة، وهذه المناهج ذاتها فيما تلى إنشاء المجلس من أعوام. كانت دراسة القانون الإداري لا تجاوز كثيرا دراسة نظم الإدارة المركزية واللامركزية وفكرة المرافق العامة والمال العام والموظف العام وغير ذلك، ثم بعد المجلس زاد الأمر كثيرا، خاصة بالنسبة للقرار الإداري والعقد الإداري والضبط الإداري، ثم يمكن أيضًا المقارنة بين حجم الدراسات والبحوث المتعلقة بالقانون الإداري ونوعها قبل إنشاء مجلس الدولة وبعده.

كما يلاحظ أن الأحكام والمبادئ المتعلقة بالحريات العامة وحقوق الأفراد والجماعات قد صارت أكثر وضوحًا وتفصيلا بعد نشأة مجلس الدولة وما قام به من جهود في تأكيد هذه القيم والمبادئ ورفعها إلى مصاف الأصول القضائية. وذلك كله مع عدم الإنكار بطبيعة الحال لما اعتور هذا المساق من وهن أو اضطراب في بعض الفترات. فنحن لا نريد ولا نستطيع أن نتجاهل تصاريف الأعوام والسنين، ولكنني أشير إلى تلك المبادئ لأن التاريخ على مدى خمسين سنة قد صار مبسوطًا أمامنا ونحن

ننتقي من نافع تجاربه ما نستعين به على عاديات الدهور، لأنه يصير جزءا من التراث الذي يمكن استنهاضه.

ومن ناحية أخرى كان للنشاط القانوني لمجلس الدولة ما ساعد على ترشيد نظم الإدارة وضبط حسن أدائها وإشاعة قيمة السلطة المقيدة في إدارتها للشئون العامة وإشاعة قيمة خضوعها لرقابة الشرعية وعدم التفلت، وهي مهمة غاية في الدقة والصعوبة، وهي مهمة لا تكاد تقترب من غاياتها المرجوة إلا لتبدأ من جديد، فإن مجلس الدولة إفتاء وقضاء، يقف إزاء قوة ذات عنفوان، وهي قوة لازمة لانتظام المجلس ومسيرته، شريطة أن تجد تنظيما لها من كوابح الشرعية والمشروعية.

إننا نقارن أيضًا بين ما كان عليه حال الإدارة العامة قبل إنشاء مجلس الدولة. وبين ما صار إليه حالها مع النهوض الاقتصادي والاجتماعي سواء في ظل النظام السياسي الاجتماعي في الخمسينيات والستينيات. وفي ظل النظام الاجتماعي لما بين السبعينيات والتسعينيات، وقد انتقلت الإدارة العامة من حال الأربعينيات حال الوزارات المقسمة إلى مصالح وإدارات لا تعرف إلا التسلسل الهرمي الرئاسي الواحد، ولا نعرف إلا نظام إدارة الرجل الواحد، انتقلت إلى نظام غاية في التركيب من هيئات ومؤسسات ذات قيادات جماعية تتداخل فيها الخبرات المتباينة في صنع القرارات ونظم شركات القطاع العام ووحدات الحكم المحلي، وكل ذلك صقلته الخبرة القانونية والفنية لمجلس الدولة، الذي شارك في صناعة هذا الأمر وتسييره لا بإفتائه المكتوب فقط، ولكن بوجوده كخبرة فنية قانونية في كل هذه الوحدات.

ثم هناك أيضًا ما تبلور عن خبرة مجلس الدولة في وضع ما يمكن أن نسميه «التقنينات النوعية»، الأمر الذي لم يكن معروفا في الخبرة التشريعية المصرية من قبل وإذا لم يكن هناك تقنين للقانون الإداري ولا يتصور إيجاد تقنين واحد

له، فإن ما يمكن تسميته «بالتقنينات النوعية» قد سد ثغرات، وعلى قمة تلك التقنينات قانون الموظفين بدءًا من سنة 1951 سواء بالنسبة للعاملين بالدولة أو بالقطاع العام، وما يتفرع عن ذلك من مثل قوانين الجامعات والأزهر والشرطة والسلك السياسي، ثم مثل قانون 100 لسنة 1964 لأملاك الدولة وقانون الزراعة، واستصلاح الأراضي، والمجتمعات العمرانية والبنوك وغير ذلك.

(6)

يرد بعد ذلك أخيرًا، ما يمكن أن أشير إليه من حيث كونه ملاحظات عامة أجد ثمة وجه نفع لأقدمها لشباب المشتغلين بهذا الفرع من فروع العمل القانوني.

أولها أن قانونًا يعتمد فيما يعتمد على سوابق القضاء والإفتاء، إنما يتعين أن يتولد لدى المتعاملين معه إحساس قوى بصلة النصوص بالواقع الذي تتعامل معه، وأن التفسير يكون من نتاج هذه الصلة، إن القانون ذاته نعزله في تفسيره عن أوضاع تحضيره.

ولكننا لا نتعامل مع التفسيرات بهذه الطريقة؛ لأن ما من تفسير لنص قانوني إلا وتأثر بالواقعة التي أريد حكمها به، ولذلك علينا دائمًا أن ننظر في الواقعة المثارة ونحن نطالع اجتهادات الإفتاء والقضاء بشأن النص المطبق عليها.

ويتفرع من ذلك، أننا يتعين أن ينمو لدينا الحس التاريخي في مطالعة تفاسير القوانين واجتهادات الإفتاء والقضاء، وللأسف فإن الدراسات في كليات الحقوق حتى الآن لا تولى لهذا الأمر أهميته، إنما تنقل الدارس بين التفاسير المختلفة معزولة عن سياقها التاريخي، وتنقل إليه مدارس القانون ونظرياته معزولة عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي ظهرت هذه المدارس والنظريات في سياقها، ونحن في مجال العلوم الاجتماعية المختلفة،

كالاقتصاد والسياسة والاجتماع والأدب والفنون، ندرس كلا منها في تاريخ تطوره باعتباره نسقا، ولكننا لا نجد في الدراسات القانونية جهودًا مشابهة، ونحن في كل فرع من فروع المعرفة ندرس رجاله في إطار بيئة كل منهم الفكرية والاجتماعية، إلا ما يكون في دراسة القانون فلا نجد جهدا مشابها.

وأمر آخر تكلمت فيه عددًا من المرات يتعلق بصلة القانون الإداري بغيره من فروع القانون، فإن دراستنا له في إطار كونه من فروع القانون العام، عزل فقه القانون الإداري نوعا ما عن مباحث القانون المدني باعتباره لبّ القانون الخاص، رغم أن القانون الإداري يعتمد في الأساس وفي حركته على نوعين من التصرفات، القرار الإداري والعقد الإداري وكلاهما يستند في نظريته الأساسية على نظرية التصرف الإرادي، من حيث الأهلية والولاية والنيابة والإفصاح عن الإدارة والمحل والسبب وعيوب ذلك وأركانه وشروطه، مع اختلافات يقتضيها المقام بطبيعة الحال، وكذلك بالنسبة لمسئوليته عن الأعمال غير الإرادية أو عن الخطأ، فالصلة وثيقة، والقانون الإداري في مثل هذه الأمور وفيما يميز به عن القانون المدني يعد استثناء، ولا يفهم المستثنى إلا إذا أحسن فهم المستثنى منه.

نقطة أخرى، أحاول أن أنبه إليها الشباب من أبنائنا، وهي أن يحاولوا دراسة وجوه الترابط بين المجالات القانونية المختلفة، إن ثمة علاقات قانونية أو مراكز قانونية تنشأ في مجال قانوني معين كالملكية في القانون المدني أو الشركة في القانون التجاري أو غير ذلك ثم ينتقل المركز أو العلاقة ليجري تعاملا محددا معه في أحد مجالات القانون الإداري وهكذا، وفي هذا الإطار علينا أن ندرس تسلسل العلاقة وتسلسل المراكز كل في مجال القانون، وبأدواته التي يعدها كل مجال للحالات المنطبق عليها ولا أجد المجال هنا يسمح بالإفاضة وذكر الأمثلة.

وفي النهاية أعترف بأن علينا جهودًا كبيرة في الارتفاع بمستوى الأداء الفني للعمل بمجلس الدولة، وجهودًا كبيرة يتعين أن نبذلها لنقل الخبرات والتواصل بين أجيال المجلس والاهتمام بتنمية خبرات الشباب فيه، والنشر الفوري السريع بين الأعضاء للفتاوي والأحكام وما يتيسر من تقارير المفوِّضين ذات الأهمية، وأن يتاح للدراسين من أعضاء المجلس النقاش والتعليق الفني على هذه الأعمال وطرح المشاكل الفنية والنظرية التي تجد، وأن يكون لذلك اجتماعات منظمة بالمجلس أو بنادي الأعضاء ومطبوعات تساعد على إدارة الحوار.

وفي سبيل الحرص على حسن الأداء الفني وحسن الانتظام والإتقان ورعاية الرسالة التي قدر علينا أن نحملها على عاتقنا وأن نؤديها، في سبيل ذلك كله أذكر شبابنا من أبناء مجلس الدولة أن أهون ما يواجه المرء في دفاعه عن استقلال عمله هو ما قد يلقاه من ضغوط، والأخطر في ذلك هو إسلاس القياد من داخل رغبات المرء وحاجات النفس، إن نبينا الكريم ﷺ وصف مواجهة الأمر الأول بأنه الجهاد الأصغر. ووصف الأخير بأنه الجهاد الأكبر، جهاد النفس، وأُذكِّر أبناءنا بالآية الكريمة التي وردت في القرآن الكريم في سورة البقرة: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلۡجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ قَالُواْ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلۡيَوۡمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦۚ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةٗ كَثِيرَةَۢ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٢٤٩ وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُواْ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا وَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾

صدق الله العظيم

إشكاليات رقابة القضاء
على مشروعية قرارات الضبط الإداري[1]

(1)

هذه الدراسة- التي أعدها المستشار محمد مسعود- تحتاج منا إلى قراءة متأنية. كتبها قاضٍ يحمل أمانة الفصل في الحقوق، وهو قاضٍ إداري يقف على ناصية الاحتكاك بين الحق العام وما يقضيه من سلطان، وبين الحق الخاص وما يقتضيه من حماية. وقد اختار مجالا لبحث هذه العلاقة الحرجة التي تقوم بين موجبات النظام العام للجماعة من ضبطٍ واضطرادِ عمل، وبين حماية الأفراد والشئون الخاصة من منعة وحصانة. ووجه الحرج في هذه العلاقة هو أنها دائما في حالتي شد وجذب لا يهدآن.

واستغرق إعداد هذا البحث من الباحث- أخي المستشار محمد مسعود- سنوات؛ حيث أعده وهو في سن النضوج الكامل. لذلك فلا غرو أن يختار المركب الصعب في الموج العالي، وأن يحكم زمام أمره، فيبدو الحديث هادئًا سلسًا لا اضطراب فيه، ونحن ندرك كم كلفه هذا من بسطة نفس وقوة سَاعد وشدة شكيمة. وما أكثر ما كتب الباحث من أحكام وفتاوى وما واجه من وقائع حال ملتبس وغير ملتبس.

والباحث فيما أعرفه عنه على مدى حياته القضائية، متميز في عمله، شغوف

(1) تقديم كتاب: المستشار الدكتور محمد عبد الحميد مسعود، إشكاليات رقابة القضاء على مشروعية قرارات الضبط الإداري، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، 2007.

به، مستغرق فيه، ونحن إن فتَّشنا في عقله، سنجده كله معارف قانونية لا تختلط باهتمام شخصي آخر. إنه ينتمي لهذا النوع من القضاة العكَّفِ الذين وهبوا حياتهم وذكاءهم وجهدهم خالصًا لعملهم القضائي، يقرأون له، ويكتبون فيه، ويتجادلون بشأنه. هذا النوع من القضاة من السلف إلى الخلف هم من شيَّدوا صرح القضاء المصري على توالي الأجيال، وهم من لا يزالون يضيفون إلى تراثه ما ينفع الأجيال اللاحقة ويقوم به العدل ما استطاعوا. ولا تزال أحكامهم وفتاواهم المنشورة في مجموعات الأحكام والفتاوي، يستمد منها اللاحقون معارفهم وخبراتهم المتراكمة ومناهج البحث والفكر والقضاء. كل هذا يبقى، ولكن تغيب أسماؤهم وأعيان أشخاصهم، فلا يدرك اللاحق من ذلك إلا النذر اليسير ممن صادف ظهورهم.

ليت مباحث علم تاريخ القانون تبحث في سير رجال القانون، شُرَّاحًا وقضاة ومفتين، وتُجلي مذاهبهم ومدارسهم في البحث والتفسير والتطبيق واستخلاص الوقائع. ليت ذلك يحدث كما يفعل تاريخ الآداب والفنون وعلم الاجتماع والطبيعة مع المبرزين من الأدباء والفنانين وعلماء الاجتماع والطبيعة، وبهذا ينشأ عندنا فرع من فروع علم تاريخ القانون، يتعلق بدراسة مذاهب القضاة ومحاكم النقض والإدارية العليا ودوائر معينة من هذه المحاكم التي اشتهرت بأعمال وصبغات علمية محددة. كم يثري هذا فكرنا القانوني ومناهجنا الدراسية.

***

(2)

إننا أمام دراسة نظرية، ترنو إلى استشراف الأسس والقواعد العامة والحاكمة للظواهر موضوع البحث في جانبها القانوني والفقهي، وهي في ذات الوقت، دراسة يقوم بها من دأب على الغوص في الحالات التطبيقية

حين تعرض في فنون العمل الواقعي حالة بحالة وظاهرة بظاهرة، ومن ثم، فنحن أمام ما يمكن تسميته بملتقى البحرين، بحر النظر وبحر التطبيق. والبحث يعرض لإشكاليات هذا الالتقاء، إشكاليات رقابة القضاء على مشروعية قرارات الضبط الإداري.

ولأن الأستاذ الباحث هو في المحل الأول من رجال التطبيق للقانون، وهو من يقف على مورد البحرين، يرصد الحالات الواقعية ويتفهم تشكلها وآثارها الفعلية، ويصل كل ذلك بضوابط النظر القانوني وسياقاته المتماسكة؛ ولأنه كذلك، فقد اتبع منهجا في البحث يستخرج به الدلالات النظرية من واقع التطبيق العملي كما كشفت عنه الفتاوى والأحكام، ويصوغ أسئلته النظرية طبقا لما يسفر عنه واقع الممارسة من إشكاليات، ثم يصوغ ما يبدو له من إجابات واجتهادات من خلال واقع ما اهتدت إليه الممارسة القضائية، متمثلة فيما صدر من أحكام أو فتاوى، وذلك كله سواء من القضاء الإداري بمجلس الدولة، أو من القضاء المدني والجنائي.

إن علم القانون، في فروعه المتعددة، ينمو ويغتني بهذا اللقاء الحميد بين القضاء والفتوى من جانب، وبين الجامعة ومراكز البحوث من جانب آخر، من حيث إن الجهات الأولى تقدم الحالات الواقعية التي ينشغل بها القانون ويضع لها الحلول العملية ويتصدي لمسائلها، ومن حيث إن الجهات الثانية هي من ينظر في هذا التصدي الأولى وتجمع مفرداته وتصنفها وتصوغها في توجهات عامة وفي أنساق فكرية متماسكة، وهذه التوجهات يتناولها القضاء من بعدُ في تصدِّيه للواقع ونوازله، ويجتهد في تحقيق وجوه التفاعل بينها جميعًا، وهكذا يقوم التبادل الخصب بغير انقطاع وإلى غير نهاية، ذلك لأن التطبيق يطرح دائما مشاكل جديدة ويستدعي تعاملا جديدا مع النصوص ومع المبادئ الكلية ومع الأنساق النظرية.

وقد عرض البحث لا لموضوع الرقابة القضائية على مشروعية قرارات الضبط، وإنما لإشكاليات هذه الرقابة، والمُشكل هو ما يلتبس ويختلط، أي ما يشتبه به غيره ويماثله فتدق الفروق بين الأشباه، أو هو ما لا يحمل دليله معه، وإنما يحتاج فهمه إلى دليل من خارجه كما يقول الأصوليون.

***

(3)

نحن نعرف في الرقابة القضائية للقرارات الإدارية بعامة، النظر فيما إذا كان القرار محل الطعن مشروعًا فيبقى القرار ويرفض الطعن فيه، أو يكون غير مشروع فيلغى القرار. ونعرف أن من القرارات غير المشروعة ما يصير محصّنًا لعدم الطعن عليه في الموعد المحدد قانونًا، ونعرف وجوه المشروعية في القرار وأحوال الطعن عليه، وكل ذلك معروف مشتهر عند أهل التخصص. ولكن تعرَّض البحث لمشاكل أدق من ذلك وأخفى وأدعى للالتباس، وهي كيفية التعامل مع القرار غير المشروع الذي تحصن فلا يجوز إلغاؤه. وهل يترتب عليه كل ما يرتبه القرار الصحيح أم لا؟ وما حدود ذلك؟ وما الخلافات الفقهية في نظره؟

يتابع البحث مثل هذه الإشكاليات، بالنسبة لما تحصن من قرارات غير مشروعة لفوات المواعيد المقررة قانونًا للطعن عليها، أو بالنسبة لانحسار ولاية نوع قضاء معين عن التصدي للقرار ولاختصاص نوع قضاء آخر بهذا التصدي. وهو يتابع في الفقه والقضاء أمثلة عديدة لحالات امتناع القضاء عن تطبيق ما يراه غير مشروع من القرارات التي ينحسر اختصاصه عن النظر في إلغائها، أو يمتنع هذا النظر بفوات الميعاد، ويعرض البحث لهذا الأمر في مناسبات شتى في العديد من أبواب البحث وفصوله، كما يسوق

عليه الشواهد من أحكام المحاكم في فرنسا وفي مصر من القرن التاسع عشر حتى الآن، ومن مختلف المحاكم، ثم يتناول نسبية الأحكام الصادرة في هذا الشأن، ومدى إمكان الاحتجاج بها لدى محاكم ذات اختصاص ولائي أو نوعي آخر، كما يعرض لذلك في كتابات الفقهاء.

ثم عرض البحث في جانب آخر للإشكاليات الموضوعية الخاصة بقرار الضبط الإداري، ومن أهمها- بطبيعة الحال- رقابة التناسب على هذا القرار من حيث الأسباب والغايات وغيرها، وهو مبحث دقيق- أيضًا- يصل بالقاضي في نظره في دعاوي الناس إلى صميم ما يعانون من ضغوط السلطات عليهم، ويضع القاضي من خلال فنون التطبيق القانوني في موقف الحراسة للحقوق والحريات وحرمان البشر.

والقاضي في نهاية أمره هو الحارس للحقوق والحرمات ألَّا تنتهك، وهو مؤدٍ لها لأصحابها، ومانعٌ غيرهم عنها، لأنه هو من يصل قواعد القانون العامة المجردة بأفراد الناس في خصوص ذواتهم وأحوالهم الملموسة، وهو من يرعى طريقة إفضاء العام إلى الخاص وبلوغ المجرد إلى صور الملموسة المحسوسة، وإذا كان شيوخ الفقه الإسلامي الذين تعلمنا من كتاباتهم كيف نفكر، إذ كانوا قالوا إن «العام ظني الدلالة في عمومه، والخاص قطعي الدلالة في خصوصه»، فإن مؤدي ذلك أن المشرع الوضعي بما يسنه من تشريع عام مجرد، تبرأ ذمته ببلوغ مرتبة الظن في تحقق مصالح العباد على يديه، بينما أن القاضي بما يقضي به لا تبرأ ذمته إلا ببلوغ حد اليقين من تحقيقه الصالح الخاص الملموس بين المتقاضين فيما تنازعوا بشأنه، والقاضي في ذلك هو الذبيح بغير سكين.

لذلك نلحظ أنه إذا كان الفقه والقانون يميز بين الوقائع وتحقيقها،

وبين القانون واستخلاص أحكامه، كما يميز بين إجراءات الدعاوي وبين موضوعها...إلخ. فإن القاضي مع التزامه بهذا التمييز، واتباعه المناهج المستقرة والمعاني المعترف بها، وتقديره لسوابق الأحكام وضوابط الإجراءات، ألَّا تغيب عنه أبدا مسئوليته بحسبانه مأمورا بتحقيق العدالة في خصوص كل دعوى ينظرها، وكل نازلة تُعرض له، وكل مشكلة تنعقد أمامه. ومن هنا نلحظ- مثلا- أن القاضي الإداري في بداية ممارسته اختصاصه في مصر في أربعينيات القرن العشرين وكان ذا ولاية مخصوصة برقابة عيوب محددة في القرار الإداري، وهي عيوب مخالفة القانون والاختصاص والإجراءات وتعني المصلحة العامة، فإنه ما لبث أن نظر في سبب القرار ثم نظر في مناسبة القرار لسببه كما نظر في محل القرار، وأرسى في فقه الأحكام ما بسط ولايته، وامتد بها سعيًا لحفظ الحقوق وضمانها للأفراد المتقاضين. وولّد فقهًا عميقًا ونبيلا في الوقت ذاته؛ ذلك أنه ما كان يستطيع أن يجعل ضميره القضائي يحتمل رؤية مظلوم يبقيه مظلومًا فلا ينصفه، أو يبقي نعمة محجوبة عن مستحقها أمام بصره وعلى امتداد يده، فلا يصل بها إلى صاحبها.

***

(4)

لقد استجمع المستشار الباحث والصديق لهذا الموضوع كل خبرته التطبيقية، وصعد بها إلى مستوى الإشكاليات النظرية ليعالجها بكل صبر وأناة، مع إحاطة وشمول، وقد وقف به ورعُه القضائي دون أن يستطرد في توليد المعاني النظرية، ومن دون أن ينطلق العنان به إلى ما يجاوز الحذر في تعميم المبادئ، وهذا مسلك قضائي نعرفه في صياغة الأحكام

من المحاكم العليا لأنها تدرك أن ماتورده من أسباب يصير سوابق تتبع ومبادئ يسترشد به، ومن ثم تحرص المحاكم العليا على أن تحيط عباراتها الشارحة بغير قليل من الضوابط والشرائط، حذرًا من مفاجآت الواقع من بعد، عندما ترد حالات في التطبيق المستقبل لم تكن موضع حساب سابق.

البحث فيه جامعية وشمول، وهو يثير فكر القارئ عندما يعايشه، ويثير الحوار الخصب بين ما يطرحه من أفكار وإشكاليات وبين ما يولده لدى القارئ من احتمالات جواب، وهذا شأن الأعمال الذهنية البديعة. وأنا أكبح القلم أن يستطرد في التفكير لأُخلِّي بين القارئ وبين كتابه، وأهنئ أخي العزيز على عمله الطيب النافع إن شاء الله.

والحمد لله..

الطلبات المستعجلة
أمام محاكم مجلس الدولة[1]

كتاب «الطلبات المستعجلة أمام محاكم مجلس الدولة» الذي وضعه المستشار الدكتور محمد أحمد عطية، هو كتاب يعالج موضوعًا من أدق موضوعات القانون، على الصعيدين النظري والتطبيقي. ولا غرو أن يتوفر له مؤلف يملك الناحيتين، بجهده النظري الأكاديمي في علم القانون، وبممارسته القضائية والإفتائية الطويلة في فن القانون. ونحن نعرف له مطالعاته ومتابعاته وحضوره في هذا المجال، والجهد التأصيلي الذي يكمن بين سطور معالجاته التطبيقية في الأحكام القضائية.

منذ كنا طلبة في كلية الحقوق ندرس مبادئ المرافعات، عرّفنا مدى الدقة والحساسية البالغة التي تكتنف من يعالج أمور القضاء المستعجل، وكيف أنَّ عليه أنْ يتحسس الموضوع دون أن يتوغل فيه، وأن عليه أن يبنى تقديره على ما يوحيه ظاهر الأوراق دون أن يمحصها. فلما اشتغلنا بالقضاء

---

(1) تقديم كتاب: المستشار الدكتور محمد أحمد عطية، الطلبات المستعجلة أمام محاكم مجلس الدولة في ضوء أحكام المحكمة الإدارية العليا والقضاء الإداري: وقف تنفيذ القرار الإداري في شأن الافراد والهيئات - الطلبات المستعجلة في منازعات العقود الإدراية - القرارت التي يجوز وقف تنفيذها بالنسبة للموظفين - طلبات مد مدة الوقف عن العمل وصرف نصف المرتب الموقوف صرفه - الأشكال في تنفيذ الحكم - الأحكام التاريخية التي أصدرتها محكمة القضاء الإداري بالأسكندرية من أكتوبر 1991 حتى يوليو 1993، تقديم المستشار طارق البشري، منشأة المعارف بالإسكندرية جلال حزي وشركاه، 1994.

عرفنا أن من شواهد كفاءة القاضي أن يكون اختير للقضاء المستعجل في بعض مراحل عمله؛ لأن الأمر يحتاج إلى علم وخبرة وسرعة حسم، فضلا عن تلك الحساسية الصعبة التي تهديه لوجه الحق بتحسس ظاهر الأوراق، وهي حساسية لا يوفرها إلا جماع العلم والخبرة والذكاء.

ومن جهة أخرى، فإن من يطَّلع على أحكام القضاء الإداري، يلحظ أن قضاء وقف التنفيذ الذي ينظر الطلبات المستعجلة، صار يشمل غالب أنزعة القرارات الإدراية في غير دعاوى الموظفين والتعويضات، ومن يتابع حركة التقاضى في السنوات الأخيرة، يلحظ أن الطلبات المستعجلة امتدت امتدادًا يؤدي به إلى منازعات العقود الإدراية أيضا، وثمة من يؤيد في شأن هذه العقود أن تسييل خطاب ضمان أو سحب مقاولة أو العهد بعملية لغير المقاول على حسابه، أن أيًا من ذلك قد يكون له من النتائج التى يتعذر تداركها ما هو أفحش من النتائج التي تترتب على غلق محل أو سحب ترخيص أو إزالة منشأة أو منع تعدٍ. المهم أن الطلبات المستعجلة في القضاء الإداري تكاد الآن تساوى طلبات الإلغاء الأخرى من حيث العدد، وأنها لا شك تفوق طلبات الإلغاء الأخرى من حيث الأهمية القانونية للمنازعات أو الأهمية الاجتماعية لها، ثم هي تحتاج لهذه الدقة والحساسية التي تكتنف عمل القاضى المستعجل.

يجرى عرض موضوع الكتاب في ضوء أحكام المحكمة الإدارية العليا ومحكمة القضاء الإداري. وهنا يبدو تصنيف المادة تصنيفا تطبيقيا، وتتحدد موضوعاته وفقا لنوعيات الأحكام التي تصدر من محاكم مجالس الدولة، وهذا مما يجعل الكتاب أيسر تناولا للقارىء المتخصص، ومن جهة أخرى فإن الجانب التأصيلي النظري لدى المؤلف يبدو في نوعية الأحكام التي يختارها والتي تتميز بكونها «أحكامًا شارحة» إنْ صح هذا

التعبير مني. وهذه نقطة تحتاج لبعض الإيضاح. فهي من خصائص نمو فكر القانون الإداري في مصر عبر نصف القرن الأخير.

نشأ مجلس الدولة في عام 1946، ونشأ به القضاء الإداري في مصر. وكان القانون الإداري حتى ذلك الوقت، من أقل، إن لم يكن أقل فروع القانون حظًا من الدراسة والبحث والتأليف. كان فرعًا يدرس في كليات الحقوق في إطار المبادىء العامة له من حيث المال العام وأساليب الإدارة العامة والمرافق العامة وما يتفرع على ذلك من نظم المركزية واللامركزية والعمد والمشايخ، وهكذا.

فلما ظهر القضاء الإداري، وجد نفسه ملقى في قلب إشكاليات القانون الإداري التي تتمثل في الأساس، في نظرية القرار الإداري من حيث هى ولاية إلغاء، ثم ما يحوط ذلك من ملامح مخصوصة تتصل بالدعوى الإدارية وموازين المصالح العامة والخاصة المطروحة بها وطرائق الترجيح بشأنها، وما يترتب على مبدأ العينية من آثار تتعلق بطبيعة الخصومة والقضاء فيها. ثم ترد الطبيعة الخاصة بطرائق الإثبات في الدعوى الإدارية، إذ يحتكر أقوى الخصمين أوراق الدعوي وإذ يلتزم المدعى عليه بموجب ذلك أن يقدم أدلة الدعوى كلها، إثباتًا لحق الخصم أو نفيًا.

والقاضي الإداري يجد نفسه وهو جالس على منصته، محاطا بملكين يذكرانه ويحاسبانه، أحدهما يذكره بأن أحد الخصوم يمثل المصلحة العامة والثاني يمثل المصلحة الخاصة، وأنه لا مناسبة بين المصلحتين، ويحاسبه على ما قد يفرط به في مراعاة صالح الجماعة، وثانيهما يذكره بأن أحد الخصوم ضعيف فرد وحيد، والثاني قوى مستبد بالسلطان مهيمن على الكافة، ويحاسبه على ما يفرّط فيه من اعتبار الضعيف قويًا حتى يأخذ الحق له، واعتبار القوى ضعيفًا حتى يأخذ الحق منه. وكلا الملكين يوصيه

بألا يسوّى التسوية الشكلية العمياء بين الخصمين، بل أن عليه أن يميل، ولكنه ميلٌ يقوم به التوازن الصحيح، ترجيحًا للصالح العام على الخاص، وترجيحًا لحق الضعيف على القوى، أي حق الفرد على الدولة.

كل هذه إشكاليات فكرية وإجرائية، وجد القاضى الإداري نفسه في قلبها مع قلة الزاد العلمي في البيئة القانونية المحيطة به. وهذا يوضح لنا مقدار الجهد التاريخي الفذ الذي قام به الرواد الأوائل من جيل بناة مجلس الدولة اختيروا على كفاية وعلم وتجريب من القضاء المصري ومن أساتذة الحقوق ومن محامي الحكومة، وكانوا من أهل الاعتكاف العلمي، يعيش الواحد منهم من دخل يـأتيه من عمله القضائي أو من مصادر أخرى لا تصرفه عن التفرغ لهذا العمل القضائي، ويصرف الواحد منهم عمره يربى عياله ويكتب أحكامه. هذه الكفاءة مع التكريس للعمل القضائي والفراغ مما سواه، مع الاحتياج للجهد المنشىء لفكر القانون الإداري المؤهل لفقهه، وكل ذلك هو ما به ظهر ما أسميته من قبل «الأحكام الشارحة».

الأصل في الحكم أنه في منطوقه يحسم نزاعا، وفي أسبابه يشير إلى ما استند إليه المنطوق من حيث ثبوت الواقعة محل النزاع ومن حيث تسليط حكم القانون على هذه الواقعة الثابتة، ومن حيث بيان ما ترجحة المحكمة في الخلاف حول الآراء القانونية المثارة في تفسير حكم القانون، وكل ذلك يجرى حسب الأصل في إيجاز وتركيز وضبط، ولكن الروَّاد في القضاء الإداري وجدوا أن عليهم مهمة أخرى قبل حسم النزاع المعروض وبيان أسباب ذلك، مهمة أخرى تتعلق بالجانب العلمي النظري من القانون الإداري، مهمة توضح الأصول الفكرية والمبادىء النظرية لهذا الفرع من فروع القانون في إطار ما يطيقه موضوع الدعوى المعروضة عليه أي أنه وقع على القضاء الإداري أن يهيئ السبل ويمهد الطرق ويقوم بأعمال «البنية الأساسية»، فلم تكن الأحكام

تبنى على «الأسباب» بالمعنى المنضغط المركز المتعارف عليه في بيئة تنتشر فيها بين المتخصصين العاملين بالقانون معرفةُ الأصول والنظريات. إنما كانت تتوغل في الإشارة للأسباب الأصولية أو النظرية وصار هذا الأسلوب قائما في أحكام القضاء الإداري للآن.

من هنا قام القضاء الإداري منذ نشأ في النصف الثاني من عقد الأربعينيات، قام بجهد تعليمي تثقيفي عام لنظريات القانون الإداري ومبادئه، وساهم في تطوير الحركة الفكرية العامة لهذا المجال من مجالات المعرفة القانونية المتخصصة، وهذا ما نلمسه في وضوح من مراجعة أثر هذا القضاء في التأليف والشروح التي بدأ ظهورها في الخمسينيات ونمت فيما تلاها من أعوام. ولذلك فنحن عندما نقرأ اليوم للدكتور محمد عطية عن الطلبات المستعجلة في ضوء أحكام القضاء الإداري، إنما نقرأ جهودا علمية مباشرة صاغتها تلك الأحكام.

والمستشار الدكتور محمد عطيه أحسن اختيار ما اختار من أحكام بما يجمع خبرة القضاء التطبيقية واهتمامه بالحلول العلمية، مع شمول النظرة الفقهية.

أمر آخر أود أن أشير اليه، لقد قدر لى أن أعمل خلال السنوات العشر الأولى في مجلس الدولة في مجال عمل يغلب على منازعته ومشاكله الطابع المدني لا الإداري... ومكنني ذلك في مرحلة الإعداد الأولى والنشاط والحماس الأول أن يترسخ لديّ فهمُ مباحث القانون المدني، سواء في أصوله وكلياته أو في تفاصيل فروعه، فلما أوغلت بعد ذلك في مباحث القانون الإداري، ما لبثت أن أدركت العلاقة الوثيقة بين المجالين، وهي العلاقة بين القاعدة والاستثناء، القانون المدني هو القاعدة والقانون الإداري هو الاستثناء، سواء في مجال القرار الإداري أو العقد الإداري. ونحن لا نستطيع أن نحكم فهم الاستثناء إلا إذا كنا على إدراك سليم وفهم

عميق بالقاعدة.

قد لا يتسع المجال للإفاضة في هذه النقطة، وقد ييسر لى الله سبحانه وتعالى أن أعالجها في مناسبة أخرى، فأفرغ لها بعد أن أتخفف من جهود العمل اليومي، ولكنني أقصد الآن إلى أنه مما عمقَ به فهمُ الرعيل الأول لقضاة مجلس الدولة، أنهم كانوا قبل انتقالهم إليه متمرسين بالعمل في مجال القانون المدني، قضاة أو محاميِّ حكومة، وأتوا بفهمهم العميق «للقواعد» ليستخلصوا أصول «الاستثناء» ومن هنا أوصى أبناءنا وأخوتنا الصغار في مجلس الدولة، بألَّا يتوهموا أن وصف القانون الإداري بحسبانه أحد فروع القانون العام، مما يبعده عن القانون المدني بحسبانه ينتمى إلى أصل قانوني مخالف، أن الأمر ليس كذلك، وأن صلة النسب بين القانونين هي أدق ما يكون.

ومن هنا يراودني الأمل الكبير في الجهود التي أتوقع من أخي المستشار الدكتور محمد عطية أن يقوم بها، فهو فوق جمْعِه بين النظر والتطبيق، جامعٌ أيضًا بين مجالي القانونين العام والخاص بعامة والمدني والإداري بخاصة.

أشكر له استضافتي في كتابه بهذه المقدمة، وأوثر ألَّا أثقل على القارئ بالإسهاب في التقديم، وأن أخلى بين القارئ وبين كتابه، وأتمنى لأخي الدكتور عطية المزيد من إثراء المكتبة القانونية العربية من علمه وخبرته وحماسته.

والله ولي التوفيق

القاهرة في 27 **يونيه** 1993

الفصل الخامس

الشأن التاريخي

- الطبقة العليا بين ثورتين (1919-1952).
- سنوات مع الملك فاروق... شهادة للحقيقة والتاريخ.
- الطريق إلى قصر العروبة.
- الملاك الثائر في رثاء عادل القاضي.

«الطبقة العليا بين ثورتين: 1919–1952»[1]

(1)

هذه الدراسة من الدراسات التي يمكن أن يكون لها دور في تنمية الدراسات الاجتماعية في تاريخنا المعاصر. ومن هنا يردُ وجهٌ حماسي لهذه الدراسة منذ قرأت عنها وعرفت منهاجها، ثم تأكد لي أمرها عندما قرأتها بتأن.

وإيضاحًا لما أريد قوله، فنحن نعرف أن التاريخ لمصر المعاصرة، كان يجري على أساس النظر إلى حركة الجماعة السياسية المصرية في عمومها وإلى مقاومتها للسيطرة الأجنبية نفوذًا واحتلالا. ثم مع ما تحقق من قدر هام من الاستقلال للإرادة السياسية الوطنية، بدأت تظهر الدراسات التاريخية للجماعات الفرعية في المجتمع، طبقات كانت أو طوائف أو فئات اجتماعية، وأكد على هذا النوع من الدراسات شيوع نظريات الفكر السياسي التي تعتمد في تحليلها لحركة المجتمع على العلاقات الطبقية، وتزكت حركة دراسات تاريخ الأحزاب والجماعات السياسية والتيارات الثقافية، وكل ذلك أدى إلى وجوه إثراء للدراسات التاريخية الاجتماعية، فتنوعت الدراسات وتعددت وجوه النظر إلى الجوانب المختلفة لحركة المجتمع، من ريفه وحضره، ورأسماليه ومُلّاكه، وعماله وأحزابه وجماعاته وغير ذلك، وصرنا بهذا التنوع في زوايا النظر التاريخي أكثر

(1) تقديم كتاب: د.ماجدة بركة، «الطبقة العليا بين ثورتين 1919–1952»، ترجمة محمود ماجد، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2005.

دراية بتضاريس المجتمع وآليات حركته.

إنما كان يعيب بعض الدراسات التاريخية الاجتماعية، أنها في استغراقها لتحديد ما تتميز به جماعة اجتماعية معينة عن غيرها، تكاد تكون عزلت «الجماعة المدروسة» عن غيرها من الجماعات وفصلت بينها وبين سياق حركة المجتمع بعامة وتفاعله مع قضاياه الشاملة، وتكاد تكون أهملت دور التكوينات الثقافية وآثار الحراك الاجتماعي العام في التشكيل العضوي للجماعة المدروسة. وبالغ هذا البعض، فاعتمد في تشكل الطبقة الاجتماعية بالعامل الاقتصادي وحده، ونظر إليها نظرة وحيدة الجانب، ومن أدخل من هؤلاء النظرة غير الاقتصادية، إنما أدخلها على ظن أن الجانب الثقافي أو أي جانب اجتماعي آخر غير الجانب الاقتصادي مثل الأسرة أو الإقليم، وغير ذلك، أن أيا من هذه الجوانب إما هي جوانب ثانوية التأثير في الظاهرة الطبقية الاجتماعية أو أنها محض نتاج للظاهرة الاقتصادية. ومن ثم جاء التحليل الاجتماعي التاريخي مجتزءا، ونحيفا ضامرا وغير واقعي في وصفه للواقع الحادث، وذلك كله رغم ما يعترف به من أهمية الجانب الاقتصادي في تحليل الظواهر الاجتماعية، وما يتعين الاعتراف به أيضا من أهمية هذه الدراسات ذاتها فيما أكسبته للثقافة التاريخية والاجتماعية من غنى وثراء، عندما تضاف إلى غيرها من الدراسات والبحوث.

إلا أن الجانب الاقتصادي الذي يشكل عنصرا مهمًا من عناصر الحياة الاجتماعية وحركة الجماعات، هو واحد من هذه العناصر الهامة، وليست له سيادة على غيره من العناصر في ظني، وهو قد يكون مهيمنًا على غيره من العناصر في مرحلة تاريخية أو في ظروف تاريخية ما، ولكنه يمكن أن يكون مسودًا ومنفعلا ومهيمنا عليه من عنصر أو عناصر أخرى في

المراحل أو الظروف التاريخية المتباينة والمتتالية، مثل عنصر الدين التي تتجمع عليه الجماعة الدينية أو عنصر اللغة بالنسبة للجماعة القومية أو عنصر العرق والنسب، بالنسبة للجماعات التي تبلور تاريخنا على أساس من هذه الأسس في مراحل تاريخية معينة.

وأن الجماعات في ظني تتشكل وفقًا لدوائر انتماء متعددة، وتتصنف هذه الدوائر وفقًا لمعايير شتى من التصانيف، التي أساسها الثقافي «الدين أو الملة أو المذهب»، أو يكون أساسها اللغة أو اللهجة أو تكون المهنة أو العمل أو المصلحة الاقتصادية أو التعليم أو غير ذلك مما تعج به حياة المجتمعات على مراحل تواريخهم، والحركية التاريخية هي ما يجعل أيًا من هذه المعايير في مرحلة معينة بالنسبة لجماعة معينة هو المعيار الحاكم لغيره والمؤثر في غيره من المعايير بأكثر مما تؤثر هي فيه، أو يكون عدد من المعايير متشاركًا مع بعضه بعضًا في صياغة الجماعة، ويبقى دائمًا التعدد في معايير التصنيف للجماعات قائمًا وتتشكل به دوائر انتماء متداخلة ومتفاعلة ومتدرجة بين الأعلى والأدنى والأكثر تأثيرا والأقل تأثيرا، ومتنوعة بين الأشمل الأعم وبين الأضيق الأخص، وهي أيضا دوائر متغايرة مع تطور الأحوال التاريخية وظروف المعيشة.

***

(2)

أن التعددوالتنوع والتداخل والتغير وتبادل المواقع في التأثير والتأثر، هي كلها عناصر منهجية يتعين ملاحظة أثرها في حركة بناء أية جماعة وفيما يطرأ على المجتمع من تغيير وتبديل، وليس إلا الاقتراب من الواقع المدروس واستفهام دلالات أحداثه والالتصاق بآليات حركته، ليس إلّا ذلك هو ما يمكن من استخراج الصورة الصحيحة للمجتمع في كل حين.

والمُشكل لا يظهر من إدراك هذه التنويعات والتداخلات والتغيرات؛ لأن الواقع سيفرض دلالاته، إنما المشكل فيمن يريد تسطيح الواقع أو اختصار حركته أو اختزال دلالاته، فتظهر صورته بَتْراء أو شَوْهاء.

وأنا أجد هذا البحث، رغم أنه يتكلم عن «الطبقة»، والطبقة في لغة الفكر السياسي المعاصر تترجح لها دلالة اقتصادية شبه خالصة، ويعتمد تصنيفها في الأدب السياسي المستخدم في كثير من الدراسات الاجتماعية المعاصرة، على أساس معيار اقتصادي في الأساس، أجد أن هذا البحث وقد اختار «الطبقة العليا» أساسًا لدراسته، خرج عن الطريق الضيق والمسدود الذي ساد في كثير من الكتابات الاجتماعية والتاريخية في العقود الأربعة الأخيرة. واختار طريقا أكثر رحابة وأوسع تضاريس في النظر والتحليل، وفي إدراك الظواهر الاجتماعية في تراكبها وتعقيدات الواقعية. ومن هنا أجدني متفائلا بهذا البحث خيرًا في أثره في تنمية المفاهيم الاجتماعية والتاريخية التي انتشرت في الحقبة الماضية، وأن يتجاوز بمنهجه النظرات وحيدة الجانب إلى شمول النظر المتعدد النواحي.

كما أنني أجد هذا البحث، وهو واعٍ بالأسس المنهجية التي تبناها، قد اختار أن يختبرها في التطبيق الواقعي، ذلك أنه عرض موضوع «الطبقة العليا» لا بوصفه موضوعا نظريا، وإنما باعتباره واقعًا عمليًا ومفادًا تطبيقيًا، بحيث تكون الدراسة التطبيقية هي محك الاختيار للمفاهيم وللمنهاج البحثي. واتخذ عنوانه من واقع الحال التاريخي، فلم يسمِّ الطبقة المدروسة بحسبانها مالكة الأراضي أو مالكة رؤوس المال أو غير ذلك، إنما سماها بما أسمت به نفسها وأسماها الناس على أيامها باعتبارها «الطبقة العليا» أو «الطبقة الراقية» كما كان يحلو لبعض الصحف تسميتها بذلك وقتها، ولهذا الوصف الوارد في عنوان الدراسة مرونة تقبل التعدد والتنوع والتعديل؛

ولذلك جاءت الدراسة تحمل افتراضها العلمي ومنهجها البحثي ونتائجها التطبيقية، كل ذلك بعضه مع بعض.

وليس أنجح من إثبات صواب الافتراض النظري أو صحة المنهج البحثي من تطبيقه على المادة البحثية محل الاعتبار. ونحن نعرف أن تمام المنهج العلمي في الطبيعيات أو المجتمعات هو الاختبار التطبيقي.

ونحن نعرف أن الجماعات البشرية، سياسية كانت أو اجتماعية، إنما تتكون وتتبلور بعاملين: **أولهما**: بجامع مشترك موضوعي يجمع بين أفرادها، معتقدًا كان أو لغة أو نسبًا أو حرفة أو إقليمًا أو غير ذلك، **وثانيهما**: هذا الشعور بالانتماء المشترك الذي يجمع أفرادها، وهذا الشعور هو عنصر ثقافي يتعلق بالتشكل النفسي والعقلي المتشابه، وهو ما يقوم به الضمير «نحن» بين أفراد الجماعة، وهنا يدخل التاريخ المشترك ووثوق العلاقات الحياتية، وإن تعريف أي جماعة يدخل فيه عامل «الشعور» أو «الانتماء» أو «الإدراك» أو «الوعي» بوصفه عنصرًا مؤسسًا لهذا التكوين، ولا يتسع المجال لاستعراض الكثير من التعريفات التي يتبناها الكتَّاب والمفكرون في هذا المجال. ويكفى أن أقول أنه حتى في الفكر الماركسي التقليدي الذي ينبني في تحليله النهائي للظواهر الإنسانية على الأساس المادي، وينبني في تحليله النهائي للظواهر الاجتماعية على الأساس الاقتصادي، ويعتبر الطبقة منتجا اقتصاديا في الأساس، فإنه رغم ذلك يكثر إكثارا عجيبا من الحديث عن «الوعي» الطبقي، بما يثير لدى المتلقي لهذا الفكر الإحساس بأن «الوجود» الطبقي موقوفة آثاره على تحقق الوعي به واكتمال هذا الوعي.

ومن هنا يبدو أن الشأن الثقافي، الخاص بالتوحد أو التشابه في أسس الموقف العقلي والوجداني الفلسفي هو شأن مؤسس في تشكيل

الجماعات البشرية، والاتصال الجغرافي بين الجماعات يفيد يسر التفاعل الثقافي بين المتقاربين إقليميًا أو مكانيًا، والامتداد التاريخي يفيد اختمار آثار هذا الاتصال البشري للتشكل النفسي المشترك، وتشابه وجود العيش والعمل أو ارتباط المصالح الاقتصادية يفيد تسويغ هذا الشأن الثقافي أيضا، ومن ثم نجد الاتصال العقيدي الثقافي يوجد هذا التوحد البشري بين معتنقيه. وأنا أقصد بذلك عموم العنصر الإدراكي بكل مشتملاته التأسيسية في الإنسان.

***

(3)

لا أريد أن أتورط في الحديث عن كتاب هو بين يدي قارئه في ذات اللحظة التي أحدث هذا القارئ عنه. ولا أريد أن أطيل في حديث أنا أعرف أنه يفرق بين الكتاب وقارئه، ولكنني أحاول أن أوضح عددًا من الأمور قد تنفع القارئ في إلمامه بالخطوط العامة لهذه الدراسة.

فمعيار تحدد الطبقة استقته الأستاذة الباحثة من معايير مركبة، هي العامل الاقتصادي من حيث الملكية والعامل القرابي من حيث الأسر المالكة والمعيار الثقافي من حيث التعليم. ومن هنا نلحظ أن «الطبقة العليا» في هذا البحث هي ملتقى لتداخلاتٍ ثلاث من دوائر الانتماء: الثروة والنسب والتعليم. ولم يكتف البحث بهذا الأمر، إنما حدد كل معيار من هذه المعايير- أو كل دائرة انتماء من الدوائر الثلاثة- حددها بطريقة مركبة وليست بسيطة؛ لأن الواقع مركب ومتداخل وليس نقيًا خالصًا كنقاوة وخلوص مواد المعامل والمختبرات. والبحث لا يعالج الطبقة باعتبارها وضعًا اقتصاديًا ثم يدخل عليها العناصر الأخرى بوصفها عناصر مساعدة، ولكنه يضعها كلها باعتبارها مركبًا مؤسسًا لها.

فمعيار الثروة يدخل فيه حكم أمثل أو تقريبي للملكية الزراعية الكبيرة، والملكية الكبيرة حدّها مُختلَف عليه من الدارسين والباحثين والملاك أنفسهم، فهو حد متراوح بين عدد من «مساحات الأفدنة»، والثروة ليست قاصرة على الملكية الزراعية، إنما هي مما تحتوي أنشطة صناعية حضرية في المدن وأصحاب حصص في شركات وفى مجالس إداراتها، ومنها مهنيون كبار. ثم يناقش البحث مدى دخول التجار في هذا الإطار، وكل ذلك يردُ بمرونةٍ وتفتُّح وتداخل، ويساعد القارئ على بناء معايير مركبة وعلى إدراك الظواهر الاجتماعية في ترابطها. وعامل القرابة الأسرية يناله أيضا هذا النظر المرن، وكذلك العامل الثقافي.

وأدوات الاستدلال على كل عامل هي أيضا أدوات متعددة ومتنوعة، والثروة لا يستدل عليها فقط بالأراضي أو الممتلكات، ولكن يستدل عليها بأنماط العيش مثل: الفيلات والسرايات وأحياء السُكنى، وكذلك السيارات وأنواع الاستهلاك، وعادات ارتياد المصايف وأنواع المصايف... والعامل الثقافي لا يستدل عليه فقط بأنواع المدارس شرقية أو غربية، بل ينظر إليه في إطار التأثر بالثقافات الوافدة، فضلا عن عادات ارتياد النوادي وحلقات السباق وحفلات الشاي والمراقص وغير ذلك.

ولا يكتفي البحث بهذا التعدد في العناصر المؤسسة للطبقة، ولا بهذه المرونة في تبيين حدود كل عنصر وكل معيار، ولا بالتنوع في استكشاف الأدوات والاستدلال، إنما يضع كل ذلك وضعًا حركيًا متغيرًا ومتعدلا مع مرور الزمان. فهو في حدود المتاح من البيانات والإحصاءات يتابع جوانب الظاهرة الاجتماعي عقدا من السنين مع عقد آخر، ويقارن بين أوضاع في العشرينيات من القرن العشرين أو قبلها وبين أوضاع في الثلاثينيات أو الأربعينيات. وبذلك يضع قارئه أمام حركية تاريخية تزيد

الوضع مرونة، وتزيد الظواهر إفصاحًا عن مؤداها ومآلاتها. ونحن نعرف في السياق التاريخي أن الظواهر تكتسب معانيها الحقة حسب المآلات التي تؤول إليها، وحسب المتغيرات التي تنتجها أو تنتج عنها.

وإن من بين ما أبانت عنه هذه الدراسة المركبة، أنها كشفت عن أن «الطبقة العليا» في مصر تأسست من اندماج «الذوات» ذوى الأصول التركية الشركسية بفئة من الأعيان ذوي الأصول المصرية من الأسر الريفية. وانفصلت هذه الفئة من الإطار الثقافي والمعيشي الذي كان يربطها بالفلاحين وارتبطت بنماذج العيش والثقافات الغربية الوافدة، وأن هذا الانفصال الطبقي الاقتصادي قد تعاصر مع الانفصال الثقافي، ومع حركة التغريب في المجتمعات تعليمًا وأنماط عيش.

***

(4)

إن هذه الدراسة التطبيقية التي اشتملها هذا الكتاب، تعتمد حسبما يظهر بوضوح على قاعدة واثقة من الجهد النظري الذي أكسب تصنيف المادة وتركيبها عمقًا فكريًا وتماسكًا في النتائج، كما أكسبها جراءة في تبنى المنهج المختار وفى متابعة تحاليله.

وأن أهمية المعارف النظرية في البحوث التاريخية والاجتماعية، إن المفادات النظرية تتحول عند بداية البحث التطبيقي إلى افتراضات علمية، وتطرح نفسها على الباحث في صياغة أسئلة وعناصر بحث، وتفتح أمام الباحث أبواب التنقيب عن الظواهر التاريخية والاجتماعية ليظهر من بعد ما إذا كان أيٌّ من هذه الافتراضات صحيحا ونافعا أم أنه غير ذلك. وليظهر مدى أثر كل افتراض في إغناء الحقائق الواقعية من حيث روابط

العلل والمعلولات. فإذا كان ثمة نظرية تنتهي إلى أن عنصرا ما هو ما ينشئ جماعة ما، فعلى البحث أن يجيب عن صحة هذا الفرض عند جمع المادة البحثية، ويجيب عن النسبة الصحيحة التي ساهم بها هذا العنصر في إنشاء الظواهر وتحريكها.

وكان هذا في ظني هو منهج الأستاذة الباحثة في بحثها هذا، وقد استحسنت أن أؤكد عليه في هذه السطور القليلة؛ لأكشف منه للباحثين عن أسلوب ومنهج ما أحوجنا إلى أن يزداد تبنيه في الدراسات الاجتماعية. وأرجو للأستاذة الفاضلة كل التوفيق في نشاطها العلمي والفكري

والحمد لله

سنوات مع الملك فاروق: شهادة للحقيقة والتاريخ[1]

(1)

أكاد أقول إن ثمة رابطًا يربطني بالدكتور حسين حسني، ويتعلق بالتنشئة الفكرية الأولى، وأنا في الخامسة عشرة من عمري عندما كنت في الثانوية العامة، أو ما كنا نسميه وقتها «الشهادة التوجيهية» أو شهادة إتمام الدراسة الثانوية، القسم الخاص، وذلك في السنة الدراسية 1948 – 1949.

كنا في شعبة الآداب، ومادة التاريخ عندنا ندرس لها كتاب «تاريخ القرن التاسع عشر: وما يليه من الحوادث حتى نهاية الحرب العظمى». وكان من تأليف «محمد قاسم وحسين حسني» وهما أخوان شقيقان، فكان درس التاريخ هو أكثر الدروس تشويقًا، وكانت ساعات الاستذكار في كتاب التاريخ هي أسعد أوقات المذاكرة، لا بالنسبة لي وحدي، ولكن بالنسبة لكل الأصدقاء الذين كان لهم تفتح للاهتمام الثقافي.

إن الكتب المدرسية وقتها كانت على مستوى عال من حيث التأليف ومن حيث المؤلفين. فمواد المطالعة العربية والأدب العربي، يكتبها ويختارها طه حسين، وأحمد أمين وعبد العزيز البشري، وعلي الجارم، وأحمد السكندري. وكتاب تاريخ مصر الحديثة المقرر على

(1) تقديم كتاب:: د.حسين حسني، سنوات مع الملك فاروق: شهادة للحقيقة والتاريخ، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار الشروق، 2007.

السنة الرابعة الثانوية (ما قبل التوجيهية بسنة) كتبه المؤرخ الدكتور محمد رفعت، والفلسفة يكتبها د/ إبراهيم بيومي مدكور وأبو العلا عفيفي...إلخ وهكذا. ويأتي كتاب محمد قاسم وحسين حسني في هذا السياق.

وهذا الكتاب الأخير كان أعجوبة في وقته، يبدأ بالثورة الفرنسية وعن نابليون والدول الأوروبية حتى عام 1830، ثم يتكلم من عهد النهوض القومي من عام 1830 إلى عام 1848 في فرنسا وإيطاليا وألمانيا والنمسا ومصر، ثم عهد انتصار الحريات من عام 1848 إلى عام 1878، والوحدة الإيطالية والاتحاد الألماني، ثم روسيا والقرم ونشأة دول البلقان والمسألة الشرقية، ثم إنجلترا والولايات المتحدة وحركة الاستقلال الولايات المتحدة... وهكذا حتى الحرب العالمية الأولى من عام 1914 إلى عام 1918، وانتهائها والصلح بعدها.

أول ما عرفنا عن الثورات كان من هذا الكتاب، وأول ما عرفنا عن حركات التحرر الأوروبية كان منه أيضًا، وأول ما عرفنا عن حركات النهوض القومي وحركات الوحدة في أوروبا كان منه، وكذلك الكفاح من أجل الحرية، والكتاب غزير في مادته، دقيق في تحاليله عميق في تتبع الروابط بين الأحداث.

وهو شيِّق في عرض مادته، رغم الصعوبة الآتية من اتساع المدة المؤرخة وهي تزيد على قرن، واتساع المجال المدروس وهو يشمل أوروبا والمسألة الشرقية والأمريكتين، ورغم التنوع الكبير بين مراحل تاريخية متعددة أيضًا.

ويزيد الصعوبة ويضاعفها أنه يتوجه لشباب هم حديثوا عهد بالتاريخ وأحداث الأمم وبالفكر السياسي والاجتماعي، فكان من أعاجيب هذا

الكتاب أن يكون شيقا لدى هؤلاء الطلبة.

وصيغ العرض التاريخي بلغة عربية، لا أقول فقط أنها صحيحة، ولا أقول فقط أنها دقيقة، إنما هي أيضًا لغة أدبية فيها جمال وفيها اتساق، والأسلوب ناصع البيان والعبارة جزلة، إلى حد أننا كنا نحفظ عبارات منه كما نحفظ الشعر والنثر الفني. ولازلت بعد أكثر من نصف قرن أجد جملا منه عالقة بذاكرتي إلى الآن، ونحن نجد عبارات منقولة منه في برامج جمعية مصر الفتاة عام 1930، فجاءت مصر الفتاة مثيلا لإيطاليا الفتاة في عبارات الإنشاء، مع استبدال مصر بإيطاليا والأزهر بالفاتيكان. وقد عرضت لهذه النقطة في بعض كتاباتي عن مصر الفتاة وأكثر من ذلك، فإن الكتاب كان، من حيث الدراسة ومن حيث الصياغة محررًا من عقل مُقتنِع وبقلب مُحب، الثورة من أجل العدالة والديمقراطية وضد الظلم، والتشكل القومي للأمم والشعوب وأن تحكم نفسها بنفسها، والوحدات السياسية وحركات التوحد، والزعامات التاريخية التي قادت شعوبها لتحقيق الآمال والعظام كل ذلك يعرض بروح وَوَجْد وعاطفة مشبوبة، ترتوي بمائها براعم القلوب الغضة.

لذلك لم أنس هذا الكتاب قط، وكنت فقدت نسخته المدرسية وظللت أبحث عن نسخة منه حتى وجدتها «بسور الأزبكية» طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في عام بدايات العشرينيات، علينا أن ندرك مدى الأثر الكبير الذي تأسست به عقول شباب المصريين وقلوبهم عبر هذه الأجيال.

(2)

عرفت من هذه المذكرات التي بين أيدينا شيئًا أظنه مهمًا بالنسبة للدكتور حسين حسني. وسيلحظ القارئ من مطالعة الفصل الثاني أن التنشئة السياسية الأولى له كانت في الحزب الوطني على عهده الأول،

عهد زعامتيه التأسيسيتين، مصطفى كامل ومحمد فريد، وأنه عرف وقتها بصلابة التمسك بمبادئ الحزب، وأنه كان بين من اعتقل من شباب الحزب شهورًا وأفرج عنه في يناير 1917.

ولا أستطرد في ذكر تفاصيل ما أثبت المؤلف عن هذه النشأة، ولكنني ألتقط هذا الخيط لأضع أمام القارئ ما يعنيه أن تكون التربية السياسية للشباب في الحزب الوطني، وخاصة هؤلاء الذين حضروا عهد التأسيس الأول قبل بداية الحرب العالمية الأولى في عام 1914، فإن الحزب الوطني هو مدرسة في السياسة المصرية تُدرِّب أبناءها على أن قضية القضايا (أو أم القضايا) هي القضية الوطنية، وإجلاء المستعمر البريطاني عن مصر. يكفي أن نتابع زعامات هذا الحزب من مصطفى كامل (1874 – 1908) إلى فتحي رضوان (1911 – 1988)، ويكفي أن ننظر فيمن اقترنت بهم التنشئة الأولى للمؤلف من شباب هذا الحزب، مثل أمين الرافعي، وعبد الرحمن الرافعي، وعبد المقصود متولي وغيرهم، يكفي ذلك لنعرف من أي مذهب ومدرسة وطنية صيغت توجهات المؤلف.

هذه المدرسة كانت تقرن بين الوطنية وأهدافها السياسية المتعلقة في الأساس بهدف جلاء قوات الاحتلال العسكري الأجنبية، وبين الثقافة الإسلامية أو الثقافة الموروثة بعامة، كانت متفتحة على الثقافات الغربية ونظمها، مثل نظم الدولة ونظم الجمعيات والتعاونيات وغير ذلك، ولكنها كانت متمسكة بالجوانب العقيدية ومعايير الآداب والسلوك وكانت ذات توجه للجامعات الإسلامية وذات قابلية للاندراج في الخلافة الإسلامية، فلما ألغيت الخلافة الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية، ظلت هذه المدرسة ذات توجه

للشعوب الإسلامية.

والحزب الوطني، فقد شعبيته مع ثورة عام 1919، لأسباب تاريخية وسياسية وقيادية لا أجد مجالا للاستطراد في شرحها الآن، وورث حزب الوفد شعبية الحزب الوطني، ولكن التيار السياسي الثقافي الذي خرج الحزب الوطني من أحشائه، ولد من بعده شجرة أحزاب، منها الإخوان المسلمون ومصر الفتاة والضباط الأحرار في اتجاههم الغالب، ثم مجموعة الحزب الوطني الجديد التي جمعها فتحي رضوان. وذلك رغم قدر من التباين في الخصائص السياسية والتنظيمية ورغم قدر من التنوع في الصبغة الثقافية والحضارية، من حيث المحافظة والتجديد ومن حيث الديمقراطية والشمولية، ومن حيث اتساع الشعبية وضيقها. وبقى الوعاء الأساسي يرتبط بأن الوطن أولا... وثانيا... وثالثا، وأن الوطنية ليست استقلالا سياسيًا فقط، ولكنها تميز ثقافي أيضًا.

إن ضعف شعبية الحزب الوطني من بعد، وأيلولة النشاط السياسي العملي إلى غير أبنائه المنتمين إليه تنظيميًا، قد ميز هذا الشباب من أبنائه إلى الاندفاع بطاقاتهم وذكائهم إلى الاهتمام بالعلوم النظرية والفنون التطبيقية والمهن العملية. فعرفنا منهم مؤرخين مثل عبد الرحمن الرافعي، والمؤلف كاتب هذه المذكرات، وصحافيين سياسيين شبه مستقلين مثل أمين الرافعي، ومحامين مثل مصطفى الشوربجي، أتقنوا علومهم ومهنهم، وأعطتهم تربيتهم في الحزب الوطني «الجانب الرسالي» لعملهم والهدف الأعلى الذي يهدفون إلى تحقيقه بممارساتهم العملية والمهنية.

ونحن نعرف مثلا أن مصطفى مرعي، المحامي والقاضي والوزير

من بعد، كان من شباب الحزب الوطني واشتغل بالمحاماة ثم اندرج في سلك القضاء. كما نعرف من شباب الحزب ذاته سليمان حافظ الذي آل إلى الاندراج في القضاء بعد المحاماة وكان في نهاية حياته وكيلا لمجلس الدولة ثم نائبا لرئيس الوزراء في أول عهد ثورة 23 يوليو. كما نعرف أن وزارة الخارجية التي بعث نشاطها من جديد بعد إعلان استقلال مصر في عهد دستور عام 1923 جذبت إليها عددًا من الشباب النابه الذين سبق أن تنشأوا في الحزب الوطني، مثل عوض البحراوي، وعبد المقصود متولي ومؤلف هذه المذكرات. وكان ممن فطن إلى وجوه النفع للوزارات من هذا الشباب، ساسة مثل علي ماهر عندما تولى وزارة العدل مدة محدودة، وحافظ عفيفي عندما تولي الخارجية مدة محدودة أيضًا، وكان حافظ عفيفي في شبابه من شباب الحزب الوطني، والحاصل أنني عندما قرأت الفصل الثاني من المذكرات، استقام لي فهم هذه المذكرات، وعرفت من أين جاء هذا العنصر الذي تأثرت به سياسة القصر الملكي في بعض سنى عهد الملك فاروق من حيث المظهر الإسلامي ووضع الاعتبار بمكانة مصر الإسلامية، وعرفت أن الدكتور حسين حسنى كان يسعى لبذل الجهد والمحاولة ليؤثر في سياسات الملك بما يراه منسجما مع آرائه وتوجهاته السياسية الأصلية، ويرى فيه عملا وطنيا طبقًا لمفاهيمه، وهو العمل الإسلامي والعمل المتعلق بالسودان وأحزابه وزعاماته وطلبته، وليته رحمه الله أفاض في ذكر تفاصيل ما كان يعمل ومن كان يتصل بهم وما كانت المسائل المثارة والمشكلات التي تطرأ وكيف كانت تعالج.

وفهمت أيضًا أن كراهة المؤلف لحزب الوفد وازوراره عنه، لم

تكن أمرًا ترتب فقط عن وجوده بالقصر الملكي وقربه من الملك فاروق، ولكنه أمر نتج عما تحمله الغالبية ممن تربوا في الحزب الوطني تجاه الوفد، سواء أكانوا من شباب جيل ما قبل الحرب العالمية الأولى مثل المؤرخ عبد الرحمن الرافعي، أم من شباب جيل الثلاثينيات مثل فتحي رضوان، أم من شباب جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية.

كانوا جميعا يعتبرون أنفسهم هو الوطنيون الأصول، ذوو الوطنية غير القابلة للمساومة، بعكس ما يتصورونه في الوفد من قابلية للمساومة والمفاوضة وقبول أنصاف الحلول، كما يرون أحيانًا ما عبر عنه فتحي رضوان من أنه لا فرق في النوع بين الوفد والأحرار الدستوريين وهم ينتمون أصلا إلى حزب الأمة الذي كان مواجها للحزب الوطني. وأساغ هذا النظر لدى البعض بالحزب الوطني أن يتحالف مع أحزاب الأقلية الموالية للملك ضد الوفد، وأن يتحالف مع الملك ضد الوفد، ولم يكن موضوع الديمقراطية ذا أولوية وغلبة لدى الحزب الوطني، ونحن نلحظ أن الحزب الوحيد الذي تعاون وتشارك مع حكومات ثورة 23 يوليو من بدايتها كان هو الحزب الوطني.

ونحن يندر أن نجد من بين رجال السياسة بالقصر الملكي من استطاع أن يحتفظ في تصرفاته وسلوكياته ونصائحه بالقدر الذي ينسجم ولا يتعارض مع ما يتمسك به من مبادئ وقيم سياسية، ويكون ذلك على حساب نفسه وأن تضيع منه فرص ظهور وتألق ومزيد من الاشتهار، لا نجد من ذلك مثل ما نجد لدى الدكتور حسين حسني، حسبما تعي الذاكرة من الوثائق المعيشة لتلك الفترة البعيدة، وحسبما تسفر المتابعة الدراسية لوقائع تلك المرحلة أيضًا، وحسبما ورد بهذه المذكرات.

ولا شك أنه من هنا، جاء هذا الاحترام والتوقير لرجل كان هو السكرتير الخاص للملك فاروق، وجاء من الثورة التي خلعت هذا الملك وأجبرته على التنازل عن عرشه بعد قيام الثورة بأربعة أيام فقط، ثم ألغت النظام الملكي كله. هؤلاء أنفسهم تعاملوا مع المؤلف حسبما يصف هنا في نهاية مذكراته بما لم يتعاملوا به قط مع غيره من رجال القصر الملكي.

ولعل عاملا من عوامل هذا التعامل حول الوشيجة الخفية المندسة في أعماق التاريخ الحديث لمصر، وشيجة القربي والصلة بين الحزب الوطني وبين العديد من الأحزاب والتنظيمات التي عرفتها مصر في الثلاثينيات والأربعينيات ومنها «تنظيم الضباط الأحرار».

(3)

عاد المؤلف إلى مصر في عام 1923 حاملا درجة الدكتوراه في التاريخ عن قناة السويس من جامعة مونبيلييه بفرنسا، وعمل بالمدارس ثم بدار المحفوظات بالقصر الملكي، ثم عين بوزارة الخارجية في عام 1925، ثم نقل إلى القصر الملكي ليعمل مع كبير الأمناء منذ يونيه عام 1930، في عهد الملك فؤاد. وبقى بالقصر الملكي حتى تنازل الملك فاروق عن العرش في عام 1952. ومن ثم فهو شاهد عيان على ما يجري في القصر الملكي مدة اثنتين وعشرين سنة، منها مدة تولي الملك فاروق كلها من عام 1937 حتى عام 1952، وكان في كلّ هذه المدة الأخيرة هو السكرتير الخاص للملك، وأنعم عليه أثناءها بالبكوية ثم الباشوية. وكتب هذه المذكرات أو أتمها في عام 1985.

هذه المدة الطويلة من وجوده بالقصر الملكي متصلا بالملك، تجعله ينطوي على كنز من كنوز التاريخ، من حيث الوقائع والأحداث

وتصوير الملك. وهو ألزم نفسه كما ذكر في صدر كتابته ألا يحكي إلا بوصفه شاهدًا لما وقع تحت حسه من أحداث، رآها بعينيه أو سمعها بأذنيه... وهنا نلمح فيه دقة المؤرخ الذي يعرف مسبقًا أنه فيما يكتب هنا لا يؤرخ ولا يقيم الأحداث ويحللها للبلد كله أو للمجتمع، ولكنه يشهد فقط ويروي، فهو يضع كتابًا هو من المصادر التاريخية وليس التاريخ ذاته. وكان في هذا وَرِعًا وأمينا، وقد التزم بما ألزم به نفسه على طول الكتاب.

إلا أن عفته أضاعت علينا فيضا من الأحداث فيما أظن، فهو لا يحكي وقائع تشين المحكي عنه، وهو يؤثر رواية الحادثة باللفظ العفيف، ينقد ولا يجرح، ويضرب ولا يسيل دما، وهو يستخدم المعايير الموضوعية في النقد والعبارات العامة المجملة دون الأوصاف التفصيلية.

مع قراءتي لهذه المذكرات، أعدت قراءة مذكرات كريم ثابت المستشار الصحفي للملك فاروق بين عامي 1942 و1952، لأتبين الفروق بين أسلوبين وبين رجلين. وزادني شوقا لهذا الأمر أن كريم ثابت أفرد عددًا من الصفحات يهاجم فيها د/ حسين حسني بغير أن يذكر واقعة تدينه أو حدثًا يشينه، وانحصر الهجوم جلُّه عما صنع السكرتير الخاص للملك ليصلح شأنه، وكانت شهادة حسين حسني عن كريم ثابت أمام محكمة الغدر مما لا يريح كريم ثابت، كما أنه وزورنا فيهذه المذكرات بأن اعترض أمام الملك على تعيين كريم ثابت مستشارًا صحفيًا.

وكريم ثابت كان من رجال الإنجليز في مصر، وهو من أبناء مؤسسي صحيفة المقطم التي قامت لتدعم الاحتلال الإنجليزي منذ قام. وهو كان من أسباب فساد الملك وهوان النظام الملكي. وكان حسبما يحكى في كتابيه يقابل الملك في الكباريهات وعلى موائد القمار ومع الغانيات. وهو

يحكي كل ذلك ويصور الملك فاروق بعد عزله بأقبح أوصاف وأسوأ مظهر، ويحكي ما يشين من الخبايا.

د/ حسين حسني على العكس في كل شيء، هو من أبناء الحزب الوطني الذي كان معاديًا للإنجليز منذ نشوء هذا الحزب حتى ألغيت الأحزاب، فهو نقيض كريم ثابت، وهو في روايته للأحداث بالمذكرات يصرح بأنه كان لا يرى الملك شهورا وراء شهور، والقارئ يشعر أنه كلما كان حبل الملك فاروق ينفلت على غاربه، كان يبتعد عن سكرتيره الخاص ويقترب من مستشاره الصحفي. ومع ذلك نجد د/ حسين حسني مع ذكر عيوب فاروق لا يذكرها إلا بالمجمل من العبارات، بينما كريم ثابت يصف سوءات هو من أسبابها بغير وَرَعٍ ولا مراعاة لحرمة ملك قرَّبه ووثق به.

وأنا هنا لا أدافع عن الملك بطبيعة الحال، وقد تحدثت عنه في سياق البحوث التاريخية التي حررتها عن فترات من حكمه، ولكني أقارن بين رجلين لا على المستوى السياسي فقط، ولكن على المستوى الذاتي والإنساني أيضا، ليعرف القارئ من منهما الذي يطمئن أكثر إلى صحة روايته وإلى صدق شهادته.

ورغم أن ذكر تفاصيل الأحداث من شهودها، أمر يفيد المؤرخين كثيرا، عندما يجمعون مادتهم التاريخية ويحققونها ويصوغون منها روابط العلة والمعلول التي تكوِّن عملية التاريخ، رغم ذلك، فإنني أحيانًا أجد لدى هذا الوازع الذي يحاول أن يجنب العملية التاريخية ذكر تفاصيل السلوكيات الشخصية وخاصة المشين منها، وبوجه أخص ما لا يفيد في ترتيب روابط العلل والمعلولات التاريخية. وأرى أنه إن كانت غزارة المادة مما قد ينفع المؤرخ- حتى الشخصي

والذاتي منها- وذلك لتبين الحقائق وللاجتهاد في تحليل الأحداث، إلا أن ثمة أصلا مهما آخر، أن الإنسان الفرد بموجب إنسانيته وفرديته ينبغي أن تُستَر عوراته، أو بالأقل يستر الحد الأدنى منها وما لا يفيد تكراره في فهم الأحداث العامة.

ومن هنا أجدني منجذبا إلى طريقة صاحب هذه المذكرات في الإجمال غير المخل بالموضوعية، وغير المعوق في تكشف الأسباب والمسببات، وهذا ما نصنعه في تحريرنا للأحكام القضائية في عملنا القضائي، لا نكاد نذكر من تفاصيل أحداث الأشخاص التي أمامنا إلا ما يلزم منها للفصل في الحقوق وفض الأنزعة دون كشف ما لا يلزم كشفه من السوءات والعورات.

(4)

تكشف المذكرات فيما تكشف عن دور أحمد حسنين بالنسبة للملك فاروق. وكان دورا سيئا ومفسدا. إننا عندما ننظر في أمر الملك فاروق في صباه وشبابه الأول، نلحظ أن أحدا لم يهتم بتعليمه وتربيته مما يلزم لمن يؤهل سريعا لحكم بلد ما. لقد ولد في عام 1920 لأبيه السلطان فؤاد وهو في الحادية والخمسين، فكان من المتوقع طبعا أن احتمال تولي فاروق الحكم صغيرا احتمال ينبغي أن يعمل حسابه، وهو ذكرٌ وحيدٌ لأخوات من الإناث. ومع ذلك لا نجد دلائل لاهتمام كبير بتعليمه، اهتماما يتناسب مع إلحاح العجلة المتوقعة، وذهب إلى إنجلترا ليعلمه الإنجليز ويصوغوه. فلم يلبث شهورا حتى توفى والده الملك، فعاد ولم يكمل تعليمه، وتولى الحكم وهو في نحو السابعة عشرة من عمره. كان أحمد حسنين أمينا بالقصر الملكي وسمى رائد الملك، منذ كانوا في إنجلترا وبعد عودتهم، وهو الذي أغوى فاروق

بإنجلترا بارتياد النوادي الليلية وحسّن له حياة الليل، وفعل معه ذلك بمصر، وتهتم هذه المذكرات ببيان هذه الأمور مما يشير إليه المؤلف لئلَّا تغيب دلالتها على فطنة القارئ.

ويبين من متابعة وقائع أحمد حسنين أنه كان شخصًا عابثا لاهيا، وأنه كان مسرفا مقترضا، ينشغل بحسبانه، ولا يعبأ بمُثل ولا بأصول مما ينبغي أن يعبأ بها من يَحْيَون في مناخ قيادة الأمم أو الحكومات، صوابًا كانت مُثلهم أو خطأً، وأن قصته مع الملكة نازلي أم فاروق وزوجة الملك السابق فؤاد، تثير الازدراء على المستوى الخلقي والإنساني والسياسي، لرائد مؤتمن على صبي صار ملكا بغير أن يكمل تعليمه.

إن أحمد حسنين (1889 – 1946) ولد بالقاهرة لعالم أزهري وأكمل دراسته في أكسفورد، وتكشف المذكرات أنه كان على صلة باللورد ملنر وزير المستعمرات البريطاني في ذلك الوقت وهو من ألحقه بالجامعة هناك. وأنه كان يدعى أحيانا لقضاء نهاية الأسبوع في القصر الريفي للورد ملنر. كما تكشف أنه أثناء الحرب تطوع في الجيش البريطاني، ثم لمَّا عاد إلى مصر عين سكرتيرا خاصا للجنرال مكسويل قائد جيش الاحتلال، وكان يرتدي ملابس الجيش البريطاني، وأنه اختير مفتشا بوزارة الداخلية المصرية ليعمل تحت إمرة «هورنبلور» كبير المفتشين الإنجليز بالوزارة، وأنه نيط به مفاوضة الثوار الليبيين السنوسيين باسم الإنجليز.

كما أننا نعرف مما لم يرد بالمذكرات أنه عمل سكرتيرا سياسيا للقوات البريطانية التي سافرت إلى صعيد مصر لقمع الحركة الشعبية هناك أثناء ثورة عام 1919. وأنه عين في عام 1924 سكرتيرا بالمفوضية المصرية بواشنطن ثم نقل إلى لندن، ثم عين أمينًا بالقصر الملكي في

عام 1925، وأن سفره مع فاروق في رحلته التعليمية سببت ترك عزيز المصري لفاروق، وكان موكولا إليه إعداده ومراقبته ليتربى تربية سياسية عسكرية مناسبة.

أحمد حسنين بهذا التاريخ، هو عنصر مرتبط بالسياسة الإنجليزية بمصر، وعلاقته بالإنجليز علاقة سافرة، وهو من أفسد الملك فاروق في سني التنشئة الأولى، وساهم في صرف الصبي عن التعليم وزين له المفاسد.

ويبقى- بعد ذلك- السؤال قائمًا: لماذا أراد الإنجليز أن يفسدوا فاروقا؟ ولماذا لم يهتموا أن يُنشِّئوه التنشئة الذكية التي تمكنه من السيطرة على البلاد وضمان حكمها لصالحهم؟ ولماذا لم ينشغلوا بتربيته تربية تمكنهم من ضمان استبقاء نفوذهم في مصر، مثلما فعلوا وفعل الفرنسيون في عدد من ملوك العرب والعجم وأمرائهم، فكانوا مع موالاتهم للمستعمرين على قدر من المعارف والثقافات والإحاطة بفنون الحكم وأساليب الساسة والدهاء بما لا تخفي أمثلته في بلادنا وبلاد آسيا وأفريقيا؟!

إن هذا السؤال لا يزال عالقا بذهني لم يجد جوابا وافيا بعد.

(5)

في خضم ما نشر وما ينشر عن الملك فاروق وسياسات القصر الملكي، وعن حياته من مساوئ وسلبيات، تجيء هذه المذكرات لتكشف للقارئ أن القصر الملكي في ذلك العهد، لم يكن كل رجاله من أمثال أحمد حسنين، ولا من أمثال كريم ثابت وعدلي أندراوس، ولا من أمثال الشماشرجية وأنطوان بوللي وغيرهم، ولكن كان فيه رجال وطنيون وشرفاء وعلماء، كانوا قلة ولم يتح لهم التأثير الفعال، ولكن كانوا موجودين وحافظوا على

نقائهم حتى النهاية.

ونحن لا نجد في هذه المذكرات صورة مخالفة لما نعرفه عن الملك فاروق وعن القصر في عهده، ولكن يتبين لنا من هذه المذكرات- بوضوح- الدور المدمر الذي قام به أحمد حسنين، على المستوى السياسي وعلى المستوى الشخصي الذاتي بالنسبة للملك فاروق. ومنافذ الإنجليز إلى السراي عن طريق أحمد حسنين ثم كريم ثابت وأندراوس. كما نعرف أن حادث 4 فبراير 1942، وتدخل الإنجليز لفرض وزارة معينة على الملك، وقد حدثت له «بروفات» في تعيين وزارة حسن صبري ثم وزارة حسين سري في 1940 نعرف ذلك من خلال الوقائع المُرْواة بهدوء وبسرد شبه محايد.

ولا أريد أن أستطرد ولا أن أحول بين القارئ وبين كتابه أكثر من ذلك. ولكنني لا أستطيع أن أترك هذه المقدمة دون أن أشير إلى ملاحظة أجدها مما ينبئ عن سجية في صاحب المذكرات، فإنه كتابة المذكرات تميل بكاتبها عادة إلى أن يتحدث عن نفسه كثيرًا، وقد يغلو البعض في ذلك فيسلط الضوء على نفسه دون غيره، ويضع صورته في بؤرة ما يكتب عنه، ويصوغ الأحداث منبئا بمآثره، ومدافعا عن مواقفه ومهاجمًا منتقمًا ممن خاصمه أو أضره.

ولكن د/ حسين حسني لا نجد شيئا من ذلك في مذكراته، ينبئ أسلوبه في الحديث أن كان لديه من الورع ما جعله يضن بذاته أن تكون محورا أو مركزا، أو أن يكون طرفًا في وقائع، ونحن لا نعرفه في هذه المذكرات من خلال حديث جهير له عن نفسه أو عما فعل، ولكننا نعرفه من خلال التمعن في وجهته في سرد الحدث ورؤيته للأفعال، ونحن لا نرى مشاعره ولكننا نتحسسها من نظراته إلى الأمور، وما صنعه إنما يَذكُرَه بغير أن يؤكد على

جهوده في صناعته، ولم يذكر عن نفسه إلا بأقل قدر يكون لازما للتعرف على شهادته، وكأنه يقف أمام محكمة يقدم شهادته.

كنت وأنا أقرؤه أقول لنفسي (أحيانا): ليته استطرد، وليته توسع في ذكر التفاصيل. ولكنه كان ورعًا فيما ألزم نفسه به، على خلاف ما يشد الإنسان من هوى النفوس. فصار شاهدا عدلا، لا يُطمأن إلى صدق روايته فقط، ولكن يطمأن أيضًا إلى سلامة تقديره الموضوعي.

والحمد لله

الطريق إلى قصر العروبة[1]

عندما نقرأ هذا الكتاب: نلحظ أن كاتبه- بحق- تناول أهم المجالات التي يمكن القول بأنها ذات أثرٍ في اتخاذ القرار السياسي في بلادنا الآن، قد استطلع رأي ثقاتٍ كل في مجاله له نشاطه الفكري ومتابعاته السياسية، وليس منهم بطبيعة الحال من يمارسون القرار السياسي فعلا أو يشاركون في صناعته؛ لأن هؤلاء لا يتكلمون، وإن تكلموا فهم لا يعبرون بكلامهم صراحة عن حقيقة ما يقصدون، ولو عبروا عن حقيقة مقاصدهم صراحة وجهرًا- هكذا، فلن يعودوا مشاركين في القرار السياسي؛ لأنهم سيقصون- حتما- من مواقع عملهم.

وتتنوع خبرات هؤلاء الثقات لتغطي المجالات المهمة التي رصدها الكتاب، والمفهوم أن المجالات ذات الأثر في صنع القرار السياسي هي ما يغلب الظن أن يكون لها أثرها في اختيار شخص رئيس الجمهورية، وهو صاحب القرار السياسي في مصر، إذ يبدو كلُّ من ساعده أو شاركه خاضعًا له وممتثلًا لمشيئته.

وهي ليست فقط المجالات التي يرجح أن يكون لها أثرها في صناعة القرار، ولكنها أيضًا مجالات التأثير في صياغة الرأي العام المصري، مثل الصحافة والمؤسسات الدينية.

---

(1) كُتبت هذه المقدمة ونُشر الكتاب قبل ثورة يناير 2011: محمد علي خير، الطريق إلى قصر العروبة، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، يناير 2011.

ونحن نلحظ- من وجهة نظر علم السياسة- أن ثمة مجالات لم يطرق الكتاب بابها بشكل كاف؛ لأنه وجدها- بحق- إما غير موجودة عندنا (وإن كان تأثيرها في بلاد أخرى كبير أو ذا اعتبار مهم)، وإما أنها موجودة بتأثير لا يكاد يذكر، وذلك مثل: النقابات المهنية التي كان لها تأثير معتبر في مصر في فترات من التاريخ، أو النقابات العمالية ذات الأثر الفعال حتى في أهم البلاد الرأسمالية، أو الكيانات الأخرى من اتحادات وجماعات وأحزاب، سواء في الريف أو الحضر، وكل ذلك إما لم يُؤذن له بالوجود أو جرى تفكيكه، ونحن عندما نرى ضعف الحركة الحزبية في مصر وتهافتها الواضح، فإنما يقتضي الإنصاف منا ألا نرجع ذلك إلى أوضاعها الداخلية فحسب، ويتعين أن نعرف أن من أسباب هذا الوهن؛ أن السياسة الحكومية المتبعة على مدى سنوات وسنوات- وبخاصة في العقدين أو الثلاثة عقود الأخيرة- قد عملت على القضاء على هذه التشكيلات الاجتماعية، إذ أن الشعب لا يعد حقيقة مادية ملموسة إلا بالتنظيمات التي تنظم فيها فئات وطبقات وتجمعات، والأحزاب لا تستطيع أن تكون لها حركة فاعلة في الشأن السياسي... إلا من خلال صلاتها بالتجمعات الشعبية العديدة الكائنة والموجودة بين الناس، سواء كانت هذه التجمعات التنظيمية ذات وجود تقليدي مثل: القبائل أو الطرائف؛ حيث توجد في بلاد لسنا منها، أو تجمعات تنظيمية حديثة مثل: النقابات والاتحادات العمالية أو الفلاحية أو الرأسمالية، وبغير هذه التشكيلات لا يتحول الرأي العام السياسي إلى قوة مادية.

ثمة تنظيمات مهنية عسكرية ومدنية، وهي ذات وجود ضروري؛ لأن وظائفها الاجتماعية والمهنية لا يمكن أن تتحقق في الحياة الاجتماعية

الجارية إلا بهذا الوجود، مثل: مؤسسات الدولة المدنية والعسكرية والأمنية، وهي تنظيمات قادرة- طبعا- على الحركة المهنية والوظيفية في المجال الوطني الذي رسم لنشاطها في المجتمع، وهي تقوم بوظائفها المتخصصة المرسومة لها بالأسلوب الرتيب المعتاد ولا تخرج عنه ولا تتجاوزه، ولكنها في موقف حرج يحدث، أو في لحظة أزمة مهددة للمجتمع، يمكن لأي من هذه المؤسسات أو بعضها أن يستخدم شبكتها التنظيمية، لا في أداء وظائفها العادية المرسومة، بل في القيام بعمل تُمليه الضرورة السياسية المُلحّة، وتتحول هذه التنظيمات من وظائفها الرئيسية الرتيبة إلى أداة استثنائية ترى أنها ترفع شرًا أو تنقذ وطنًا... وحالات ذلك معروفة في التاريخ.

وثمة تشكيلات تكاد تكون صغيرة الحجم من الناحية التنظيمية، وضعيفة الأثر في الحياة السياسية الجارية، ولا يكاد يحسب لها حسابٌ كبير في توقعات المستقبل بالنسبة للأوضاع القائمة، ولكن أحوال أزمة محدقة أو انتفاضة غير منظمة... قد تنتج لأي من هذه التنظيمات... يمكن أن يتبلور حولها حجم شعبي مؤثر في الحياة السياسية العامة، والتاريخ فيه من الأمثلة لهذه الحالات الكثير، وإن المطالعين لأحداث سنة 1919 في مصر بصورة تفصيلية؛ يعرفون كيف كانت الجماعات الشعبية تجتمع في تنظيمات محدودة النطاق وصغيرة الحجم، ثم لا تلبث أن تتقارب وتتجمع في تكوينات أكبر وهكذا.

وبين التصورين السابقين ما يمكن أن تثمر عنه حركة المستقبل من صور وأشكال وأساليب مستحدثة، ولا يمكن لمن يتابع الأحداث أن يتنبأ بهذه الاحتمالات؛ لأن حركة الحياة أغنى كثيرًا مما تنحصر فيه المعارف السابقة والتجارب التي مضت، والواقع يُحدث دائمًا صورًا جديدة لم تكن

معروفة أو مُقدّرة من قبل، وإن الأزمات تولّد طاقات... لا تلبث أن تتجمع وتنحشد، ثم لا تلبث أن تبحث عن مخرج منها، أرأيت النبتة الصغيرة الخضراء، كيف تجد طريقًا إلى الشمس والهواء رغم ما يُطبق عليها من الأحجار الكثيفة؟!

إن المحافظين على الأمر الواقع يقاومون أي حراك يمكن أن يعارضهم، وهم في صنيعهم هذا يستخدمون خبراتهم السابقة وتجارب التاريخ، إنهم يقمعون ما يخشون من حراك يكون معارضًا لهم ومهددًا، ولكنهم لا يعرفون من صور وأشكال هذا الحراك إلا ما سبق حدوثه، أما ما يثمر عنه الواقع الجديد من صور وأشكال جديدة لم تكن معروفة، فهم يفاجأون بها وقد لا يستطيعون مواجهتها في الوقت المناسب.

إن الحراك الاجتماعي يحمل من المفاجآت الكثير حتى لمن يقومون به، وقد لا يتصورون ما ستؤول إليه الأمور في تحقيق ما ينشدون.

أريد أن أقول: إن مستقبل مصر غير محدد بصورة معينة أو بأساليب سابقة التجهيزة، ونحن في سيرنا نكتشف أوضاعًا وطرائق، ونمارس ما تتيحه لنا إمكانات الواقع التي تتفتح أمامنا وما تمكنا منه قراراتنا الذاتية أفرادًا وجماعات، ونحن بإنجاز ما نستطيعه نصل إلى تحقيق ما لم نكن قادرين عليه عن بعد، ونعرف من الحديث النبوي الشريف «**مَنْ عَمِلَ بِما عَلِمَ، أَوْرَثَهُ الله عِلْم ما لَمْ يَعْلَمْ**».

ثمة مشكل عندنا في حياتنا السياسية، وهو القفز على الواقع في محاولة تحقيق الهدف الأبعد والأسهل، قبل إنجاز الهدف الأقرب والأصعب، أي تحقيق الغاية بغير إنجاز الوسيلة التي لا غنى عنها لبلوغ الغايات، فنحن لم نبنِ التنظيمات القادرة على تحقيق ما نصبو إليه من تغيير للأوضاع المتردية، وأي نظام سياسي أو اجتماعي هو باقٍ بوضعه

وبكل ما به من ضعف، وهو يستمر خلفًا عن سلف حتى توجد القوة المنظمة التي تغيره أو تعدله.

فنحن نفكر مثلا في دستور جديد يُصاغ بما ينفي السلطات الاستبدادية لرئاسة الدولة، وذلك قبل أن يوجد على أرض الواقع ما يمكن من إنفاذ إرادة تعديل الدستور، كأن المشكلة كانت في صياغة دستور ديمقراطي، لا في إيجاد القوة القادرة على التحريك لإنفاذ هذه الرغبة، ونحن بعد ذلك نفكر في من يكون رئيس الجمهورية القادم، أي تعيين شخصه قبل أن نعدّ وسيلة إنفاذ هذا الاختيار، كأن مشكلتنا هي: من مِن أفراد الشعب المصري ورجالاته يصلح للحكم؟

الأكثر من ذلك، أننا لم نلحظ اتفاقا على سياسات محددة يمكن بها أن يخرج بلدنا من وهاد التدهور الذي يعانيه، بل إننا لم نتفق تمامًا على ماهية الأوضاع السيئة التي تعاني منها البلاد في جميع مجالات الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، وماهية السياسات العينية التي يمكن أن يواجه بها (نظامٌ جديد) أو (أوضاعٌ سياسية جديدة) ما نعانيه من أمراض، ولم نتبيّن بشكل جماعي ما ينبغي للإرادة الوطنية المصرية أن تترابط حوله لتحقيق الصالح الوطني العام.

إن النظام القائم رفع شعار «الاستقرار» سنوات طويلة، من دون أن يعتني ببيان ماهية الأمور والجوانب السياسية والاقتصادية التي ينبغي العمل على بقائها، وإنه برفع شعار الاستقرار حماية لها، وتحت هذا الشعار العام المجرد... انقلبت جميع موازين الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مصر، وصرنا من الاستقلال إلى التبعية للولايات المتحدة الأمريكية، ومن العروبة إلى الشرق أوسطية، ومن العداء لإسرائيل إلى الصداقة معها، ومن كل شيء إلى نقيضه.

والآن... يرتفع في مواجهة النظام القائم شعار «التغيير» من دون أن يعتني البعض من رافعيه ببيان المفردات السياسية والاقتصادية لهذا الأمر، بيان ما ينطوي عليه من سياسات محددة، ولم تبين من مفردات هذا الشعار- التغيير- إلا: تعديل الدستور، اختيار شخص رئيس الجمهورية... بغير تبيين لسياسات الشخص المختار، نحن نعرف من علم القانون أنَّ: محل أي تصرف إن كان مجهلا وغير معين؛ فإن التصرف يكون باطلا، فهل يغيب عنا هذا المنطق العقلي البسيط؟ وأخشى ما يُخشى منه أن يخفي شعار التغيير نقيضه من ناحية السياسات، فيكون تغيير أشخاص فقط لا تغيير سياسات*.

لقد أثارت قراءة الكتاب هذه الخواطر في ذهني؛ لأننا فعلا أمام فترة يمكن أن تكون فترة انتقال، وإن مصير هذه الأمة يتأثر تأثرا- طويل المدى- بما إذا كانت هذه المرحلة ترهص بتغيير أساسي في السياسات، أم باستمرار الوضع ولو تغير الأشخاص؛ لذلك... فهو كتاب يصدر في وقته، وهو يفتح أمام قارئه بابًا واسعًا للقلق- وهذا من حسناته، فنحن نحتاج إلى أن نقلق لننفعل ونتحرك.

(*) كما سبق وألمحنا نعود ونؤكد على أن هذه المقدمة كُتبت ونُشر الكتاب قبل ثورة يناير 2011.

الملاك الثائر[1]

التقينا مرات محدودة، فنحن نعيش في القاهرة، والقاهرة مزدحمة تلهيك عن نفسك وعمن تحب ولكن هذه اللقاءات القليلة جعلته ذا وجود حاضر في وجداني على الدوام بكل ما أجمع عليه محبوه من مودعيه، في هذا الكتاب من الحديث عن كونه إنسانًا يعمل بقلبه مع عقله دائمًا، ولا يفارقه وجدانه وحسه الرقيق في كل ما يواجهه من صعوبات. ولم أنس أبدًا أثر هذه اللقاءات في نفسي، حبا له وتقديرًا واحترامًا، وشعورًا مبهجًا لي بأن يكون هو أحد الأدلة الحية والنابضة بأن الدنيا لا تزال بخير لأنها تنتج أمثاله وتبقيهم بيننا، ونحن نحتاج لهذه الأدلة الحية دائما لنتماسك إزاء حادثات الدهر وصروف الزمان. ونحن اليوم بعد أن أفلت منا نستمسك بمعناه أن يبقى بين أهل جيله ومن بعدهم.

كان أول لقاء لي معه، عندما أخبرني عرضًا أنه يعتزم ترك عمل مرموق له في صحيفة مرموقة، لما ظهر له من توجهها الذي جعل ضميره لا يطمئن إلى نفعها الثقافي والوطني بين الناس، قال ذلك ببساطة عجيبة وبغير أدنى شعور أنه يضحي بصالحه الشخصي والمادي والمهني، ولم يكن لديه أدنى شعور بأنه يقدم على عمل لا يقوم به كثيرون غيره في مكانته، وهذه البساطة في الحسم والاختيار المتعلق بالأمور المبدئية هي التي لفتت

(1) تقديم كتاب: الملاك الثائر: في رثاء عادل القاضي، تقديم المستشار طارق البشري، القاهرة: منشورات «أكتوبر اليوم»، يونيو 2011.

نظري وحفرت أثره في وجداني عنه.

أظن أنني سأذكر هذا اللقاء ما حييت؛ لأنه مثل فذ على أن ما يراه الإنسان حقا يتعين عليه أن يحققه ويفعله، وهذا يثير فينا وجوب النظر إلى تصوراتنا عن «العمل» الذي يؤديه المرء، في مهنته أو في حرفته، وما هو المطلوب منه إزاءه، وهل يكون دافعنا في تأديته هو ما نحصل عليه من مقابل عنه، أو يكون ثمة دافع آخر يزيد على ذلك، إن المال أو المنصب أو الشهرة كل منها يعتبر المقابل للعمل المؤدي أو لتراكم الأعمال المؤادة، ولكن السؤال: هل هي الدافع للعمل ولتجويده وبذل الطاقة فيه؟

أنا بوصفي من رجال القانون، أعرف يقينا أن «الأجر مقابل العمل»، وهذا مبدأ قانوني يشكل الأصل في علاقات العمل بين أي رَبّ عملٍ أو مؤسسة وبين العامل فيها. ويستحيل أن يقوم نظام قانوني لدى أي جماعة إلا باتباع هذا المبدأ. كما أن علم الاقتصاد يعلمنا أن كل سلعة أو خدمة يتعين أن يكون لها مقابل عيني أو نقدي، وهو يزيد وينقص على قدر ما بذل في السلعة أو الخدمة من عمل ومواد وجهد، وأن الجانب السلعي في العمل يتعين أن يقدر بقدر حاجة العامل للعيش لإنتاج مدة عمله ولاستمراره أداء العمل. أو بالمعنى الدارج ما يكفي العامل «ليفتح بيته ويربي عياله» وفقًا للمستوى الاجتماعي والثقافي السائد في جماعته. ونعرف أن عدم اتباع هذا الأمر تعبير على المدى الطويل انهيار المجتمع أو ثورته وذلك من الناحية الاجتماعية. ونعرف أيضًا أنه من الناحية الأخلاقية لا يجوز أن يستفيد مستفيد من عمل آخر بغير مقابل يؤديه.

ولكنني أخال أنه من الناحية الشعورية الوجدانية ومن الناحية

الثقافية، ينبغي للإنسان بحكم وضعه الروحي والمعنوي، وبحكم ما يفيده لدينا معنى «الإنسان» أن يفصل بين العمل والأجر؛ لأن العمل من حيث النوعية والجودة يؤديه فاعله ويفيد أثرا نافعا أو ضارا في الجماعة التي يحيا فيها ويحيا بها، ولأنه يحيا في هذه الجماعة ولا يحيا إلا بها فهو يتعين عليه أن يكون مصدر نفع لها، الأجر يتعلق بعلاقة ثنائية بين رب العمل والعامل، أما العمل البشري المؤدي فهو يجاوز هذه العلاقة الثنائية بأثر ينفذ إلى الجماعة في عمومها. والتمييز الوجداني والثقافي هنا واجب بأن يكون العمل رسالة تؤدى من حيث أثره العام في الجماعة، والأجر هو رزق يحصل، وكون العمل رسالة يعني أن نحقق إنسانيتنا به، فهو ليس مجرد سلعة تباع وتشترى وتكسب قيمتها من المقابل المادي لها فقط. ومن هذا الجانب يسمو الإنسان ببشريته عن المخلوقات الأخرى التي نراها في دنيانا.

هذا بالضبط ما كان «عادل القاضي» يتصرف على أساسه، وأن نتاج هذا الموقف الذي وعاه والتزمه هو ما أنتج هذا الكتاب، وهو ما عرضه عارفوه فيه مما كان عليه عادل القاضي رحمه الله من كريم السجايا ونبيل الخلال. وهذا الكتاب سيُطرح للقراء وتتداوله الأيدي وتنظر فيه الأبصار، ونحن لا نعرف في أيدي مَنْ مِنَ الشباب والناشئة ستصل نُسخُه، ولكنني أكاد أجزم أن كلا من هؤلاء الذين سيسعدهم الحظ بتناوله سيجدون فيه مرشدا لهم ومربيا، فمن من الناس لا يحب ويتمنى أن يكون هو وأولاده بهذا الوعي وبهذه الاستقامة والنبل، ومن منا ينكر أن مثل هذه القراءات أثرت فيه في مرحلة تكونه، وغيرت مسار نشاطه إلى الأفضل وآنست وحشة نفسه بالأحاسيس النبيلة.

إن أصدقاءه في هذا الكتاب قد سجلوا من حياته وأثبتوها، كنوع

من أنواع التشبث بالحياة له، وقد نجحوا أيما نجاح، فهم أبقوا حياته مستمرة في معانيها، وهي تنتقل بهذه المعاني الجميلة إلى جيل لاحق، وما كانوا سيكتبون عنه ذلك وهو فيهم ودون أن يفلت منهم، وما كان هو- بمانع من الحياء والتواضع- سيكتب عن سجاياه شيئًا من ذلك ينتقل إلى من لم يعايشوه ومن هنا يجئ قول القائلين إن في الموت حياة.

والحمد لله

فهرس المحتويات